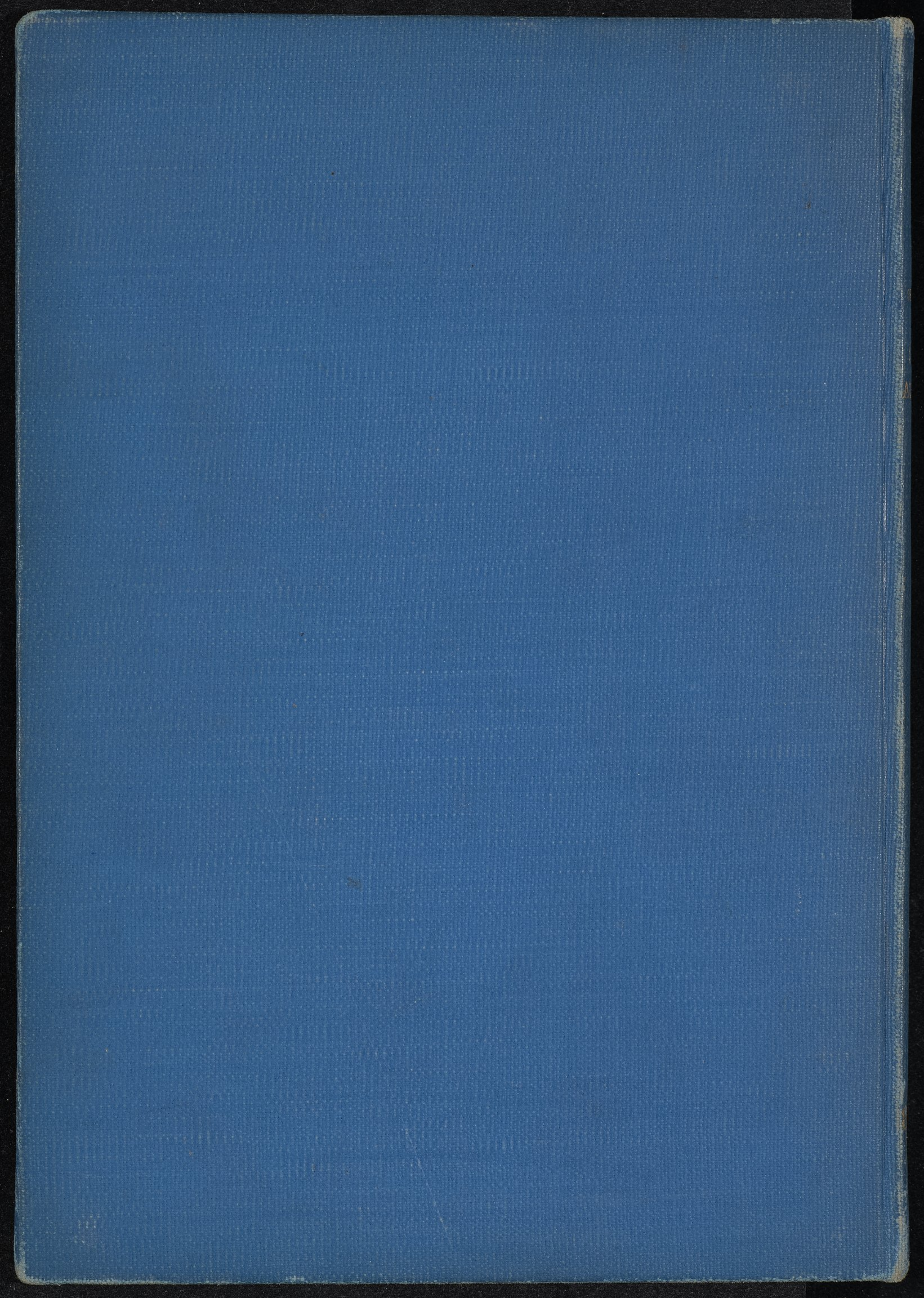
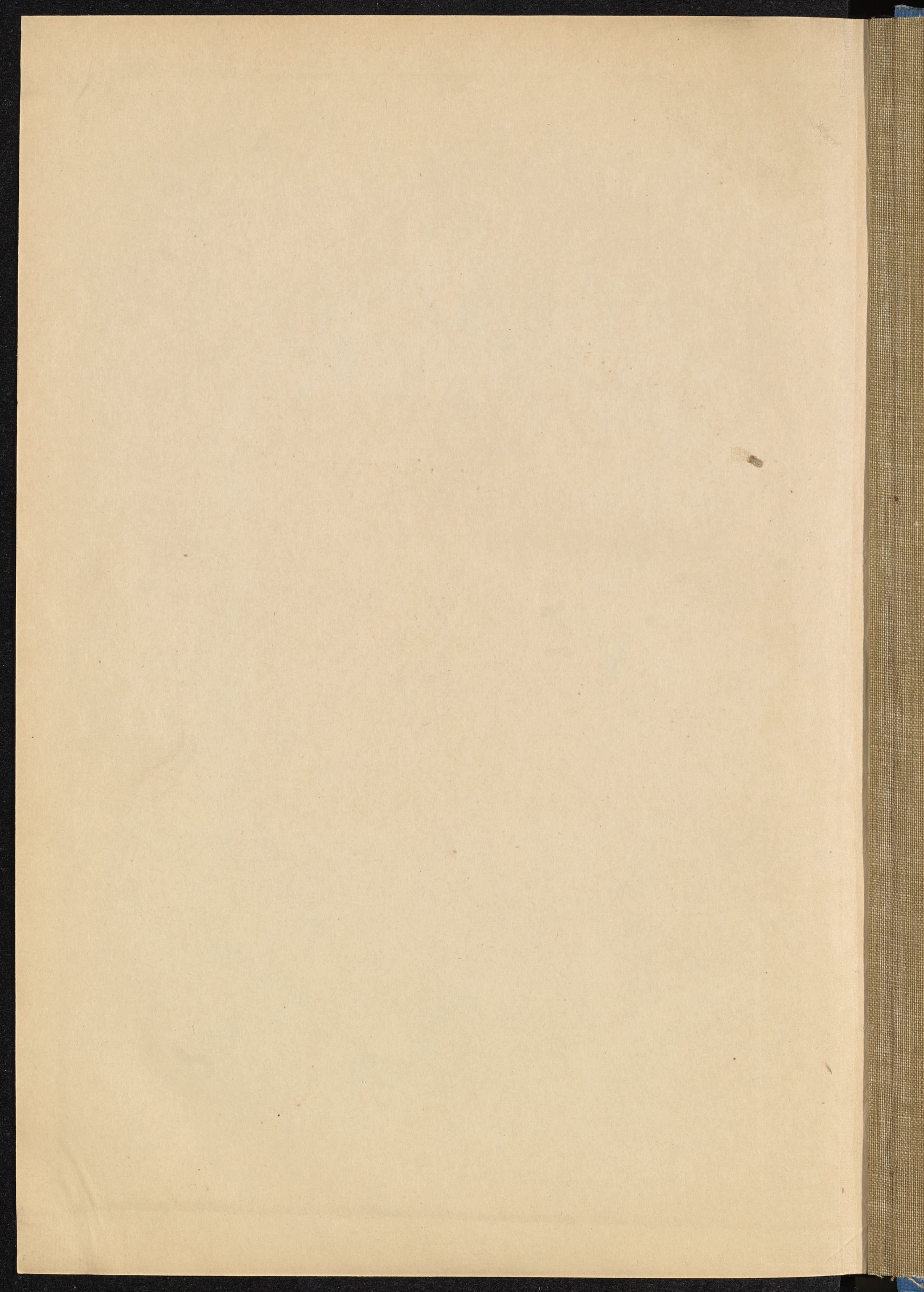
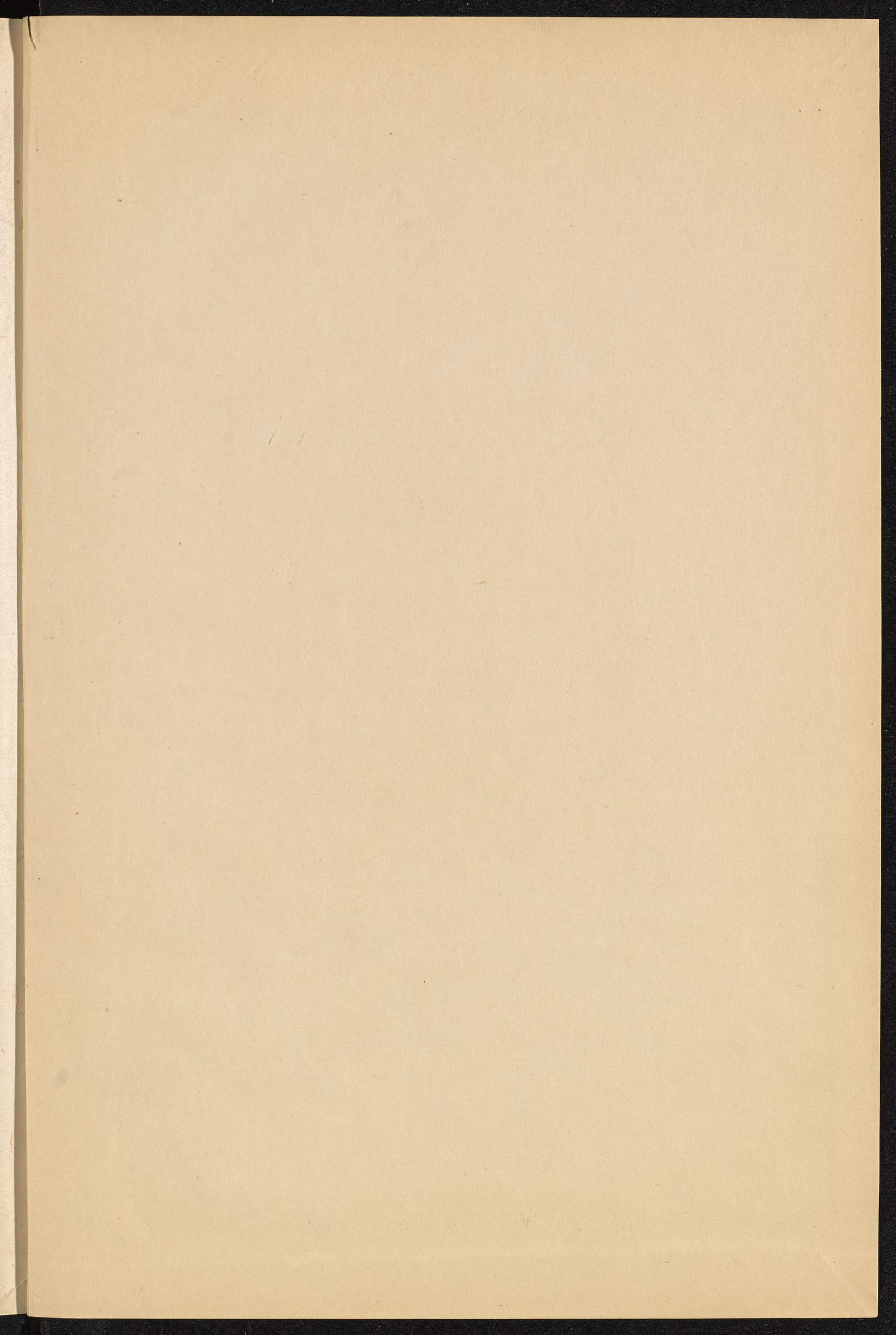



SIGILLVM · COLLEGII · COLVMBIAE · NOVI · EBORACI
IN LVMINE TVO VIDEBIMVS LVMEN
I·PET·II·I·2·







الى تحقيق الحق من علم الأصول

للامام المجتهد العلامة الربانى قاضى قضاة القطر اليمانى

محمد بن على بن محمد الشوكانى

المتوفي سنة ١٢٥٥ هجرية

وبهامشه

شرح العلامة الشهير الشيخ أحمد بن قاسم العبادى الشافعى على شرح الامام الشيخ جلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعى على الورقات فى الاصول لامام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجوينى الشافعى المتوفى سنة ٤٧٨

وقف على طبعه وتصحيحه

ادارة الطباعة المنيرية

لصاحبها ومديرها محمد منير عبده اغا الدمشقى

طبع على نفقة سالم بن سعد بن نبهان واخيه احمد

بسورابايا جاوه

ادارة الطباعة المنيرية بمصر بشارع الكحكيين نمرة ١



إياك نعبد وإياك نستعين يامن هو المعبود المشكور على الحقيقة اذ لامنعم سواه وكل نفع يجرى على يد غيره فهو الذى أجراه وكل خير يصل الى بعض مخلوقاته من بعض فهو الذى قدره وقضاه فأحمده حمدا يرضاه وأشكره شكرا يقابل نعماه وان كانت غير محصاه امتثالا لأمره لاقياما بحق شكره فان لسانى وجنانى وأركانى لاتقوم بشكر أقل نعمة من نعمه العظيمة ولاتؤدى بعض البعض مما يجب على من شكر أياديه الجسيمة والصلاة والسلام على رسوله المصطفى محمد المبعوث الى الاحمر من العباد والاسود صلاة وسلاما يتجددان بتجدد الاوقات ويتكرران بتكرر الآنات وعلى آله الابرار وصحابته الاخيار *

(وبعد) فان علم أصول الفقه لما كان هو العلم الذى يأوى اليه الاعلام والملجأ الذى يلجأ اليه عند تحرير المسائل وتقرير الدلائل في غالب الاحكام وكانت مسائله المقررة وقواعده المحررة تؤخذ مسلمة عند كثير من الناظرين كما تراه في مباحث المباحثين وتصانيف المصنفين فان أحدهم اذا استشهد لما قاله بكلمة من كلام أهل الاصول أذعن له المنازعون وان كانوا من الفحول لاعتقادهم أن مسائل هذا الفن قواعد مؤسسة على الحق الحقيق بالقبول مربوطة بأدلة علمية من المعقول والمنقول تقصر عن القدح في شىء منها أيدى الفحول وان تبالغت في الطول وبهذه الوسيلة صار كثير من أهل العلم واقعا في الرأى رافعا له أعظم راية وهو يظن أنه لم يعمل بغير علم الرواية حملنى ذلك بعد سؤال جماعة لى من أهل العلم على هذا التصنيف في هذا العلم الشريف قاصدا به ايضاح راجحه من مرجوحه وبيان سقيمه من صحيحه موضحا لما يصلح منه للرد اليه ومالا يصلح للتعويل عليه ليكون العالم على بصيرة في علمه يتضح له بها الصواب ولايبقى بينه وبين درك الحق الحقيق بالقبول الحجاب فاعلم ياطالب الحق أن هذا كتاب تنشرح له صدور المصنفين ويعظم قدره بما اشتمل عليه من الفوائد الفرائد في صدور قوم مؤمنين ولايعرف ما اشتمل عليه من المعارف الحقة الامن كان من المحققين ولم أذكر فيه من المبادىء التى

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والتسليم على سيد النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين (وبعد) فيقول العبد الفقير الى الله تعالى الهادى أحمد بن قاسم الشافعى العبادى لطف الله به هذا شرح لطيف ومجموع شريف للورقات وشرحها للعلامة الجلال المحلى رحمه الله يستحسنه الناظرون ويعترف بفضله المنصفون لخصته من شرحى الكبير عليهما والله أسأل أن ينفع به وهو حسبى ونعم الوكيل قال المصنف والشارح رحمهما الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) أى بكل اسم من أسماء الذات الاعلى الموصوف بكمال الانعام ومادونه أو بارادة ذلك لابشىء من غيرها وحده أومعها أبتدىء أو أؤلف ملتبسا متبركا أومستعينا واقتصر على البسملة لحصول الحمد بها فانها تتضمن نسبة الجميل اليه تعالى على الوجه المخصوص وترك التصلية اختصارا ويحتمل انه أتى بها لفظا والاشارة بقوله (هذه) ان كانت قبل التأليف فالى مافي الذهن وفيه اشكال لان الحاضر في الذهن حقيقة ليس الا المجمل والمجمل ليس هو مسمى

يذكرها المصنفون في هذا الفن الاما كان لذكره مزيد فائدة يتعلق به تعلقا تاما وينتفع بها فيه انتفاعا زائدا (وأما المقاصد) فقد كشفت لك عنها الحجاب كشفا يتميز به الخطأ من الصواب بعد أن كانت مستورة عن أعين الناظرين بأكثف جلباب وان هذا لهو أعظم فائدة يتنافس فيها المتنافسون من الطلاب لان تحرير ماهو الحق هو غاية الطلبات ونهاية الرغبات لاسيما في مثل هذا الفن الذى رجع كثير من المجتهدين بالرجوع اليه الى التقليد من حيث لايشعرون ووقع غالب المتمسكين بالأدلة بسببه في الرأى البحت وهم لايعلمون وسميته ﴿ ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول ﴾ ورتبته على مقدمة وسبعة مقاصد وخاتمة ☆ أما المقدمة فهى تشتمل على فصول أربعة

الفصل الأول في تعريف أصول الفقه وموضوعه وفائدته واستمداده

اعلم أن لهذا اللفظ اعتبارين أحدهما باعتبار الاضافة والآخر باعتبار العلمية أما الاعتبار الأول فيحتاج الى تعريف المضاف وهو الاصول والمضاف اليه وهو الفقه لان تعريف المركب يتوقف على تعريف مفرداته ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه ويحتاج أيضا الى تعريف الاضافة لانها بمنزلة الجزء الصورى ☆ أما المضاف فالاصول جمع أصل وهو في اللغة ماينبنى عليه غيره وفي الاصطلاح يقال على الراجح والمستصحب والقاعدة الكلية والدليل والاوفق بالمقام الرابع وقد قيل ان النقل عن المعنى اللغوى هنا خلاف الاصل ولا ضرورة هنا تلجىء اليه لان الابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله يندرج تحت مطلق الابتناء لانه يشمل الابتناء الحسى كابتناء الجدار على أساسه والابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله ولما كان مضافا الى الفقه هنا وهو معنى عقلى دل على أن المراد الابتناء العقلى ٭ وأما المضاف اليه وهو الفقه فهو في اللغة الفهم وفي الاصطلاح العلم بالاحكام الشرعية عن أدلته التفصيلية بالاستدلال وقيل التصديق بأعمال المكلفين التى تقصد لا لاعتقاد وقيل معرفة النفس ما لها وما عليها عملا وقيل اعتقاد الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وقيل هو جملة من العلوم يعلم باضطرار أنها من الدين ☆ وقد اعترض على كل واحد من هذه التعريفات باعتراضات والاول أولاها ان حمل العلم فيه على مايشمل الظن لان غالب علم الفقه ظنون وأما الاضافة فمعناها اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف اليه فأصول الفقه ما تختص بالفقه من حيث كونه مبنيا عليه ومستندا اليه وأما الاعتبار الثانى فهو ادراك القواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية وقيل هو العلم بالقواعد الخ وقيل هو نفس القواعد الموصلة بذاتها الى استنباط الاحكام الخ وقيل هو طرق الفقه وفيه أن ذكر الادلة التفصيلية تصريح باللازم المفهوم ضمنا لان المراد استنباط الاحكام تفصيلا وهو لا يكون الا عن أدلتها تفصيلا ويزاد عليه على وجه التحقيق لاخراج علم الخلاف والجدل فانهما وان اشتملا على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منها الزام الخصم ٭ ولما كان العلم مأخوذا في أصول الفقه عند البعض حسن ههنا أن نذكر تعريف مطلق العلم وقد اختلفت الانظار في ذلك اختلافا كثيرا حتى قال جماعة منهم الرازى بأن مطلق العلم ضرورى فيتعذر تعريفه واستدلوا بما ليس فيه شىء من الدلالة ويكفى في دفع ماقالوه ماهو معلوم بالوجدان لكل عاقل أن العلم ينقسم الى ضرورى ومكتسب وقال قوم منهم الجوينى انه نظرى ولكنه يعسر تحديده ولا طريق الى معرفته الا القسمة والمثال فيقال مثلا الاعتقاد إما جازم أو غير جازم والجازم إما مطابق أو غير مطابق والمطابق إما ثابت أو غير ثابت فخرج من هذه القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم وأجيب عن هذا بأن القسمة والمثال ان أفادا تمييزا لماهية العلم عما عداها صلحا للتعريف لها فلا يعسر وان لم يفيدا تمييزا لم يصلح بهما معرفة ماهية العلم وقال الجمهور انه نظرى فلا يعسر تحديده ثم ذكروا له حدودا فمنهم من قال هو اعتقاد الشىء على ماهو به عن ضرورة أو دليل وفيه أن الاعتقاد المذكور يعم الجازم وغير الجازم وعلى تقدير تقييده بالجازم يخرج عنه العلم بالمستحيل فانه ليس بشىء اتفاقا ومنهم من

الكتاب وانما مسماه المفصل وهو غير حاضر في الذهن حقيقة والمشار اليه يجب حضوره وجوابه أنه على حذف المضاف أى مفصل هذا المجمل فالمشار اليه المجمل الحاضر في الذهن ومسمى الكتاب المخبر عنه بالاخبار الآتية هو المفصل وان كانت بعد التأليف فاما الى مافي الذهن وقد علم مافيه واما الى مافي الخارج ان جعل مسمى الكتاب أمرا خارجيا كالنقوش المخصوصة أو الالفاظ المخصوصة وهى الصادرة من المصنف في الوقت المخصوص على الوجه المخصوص وهما من جملة الاحتمالات فيه وفيه أيضا اشكال لان الموجود في الخارج منها ليس الا الشخص وهو ليس بمسمى الكتاب والا انحصر فيه وليس كذلك وانما مسماه النوع وجوابه انه أيضا على حذف المضاف أى نوع هذه النقوش أو الالفاظ فان قلت اذا جعل مسمى الكتاب المسائل المخصوصة هل يرد الاشكال على تقديرى كون المشار اليه مافي الذهن وكونه مافي الخارج قلت لا بل يختص بالاول لان المسائل المشخصة الخارجية لا تختلف بحسب الاشخاص أو غيرها بخلاف النقوش والالفاظ وقوله (ورقات) يحتمل انه مجاز مرسل

قال هو معرفة المعلوم على ما هو به وفيه أنه يخرج عن ذلك علم الله عز وجل اذ لا يسمى معرفة ومنهم من قال هو الذي يوجب كون من قام به عالما أو يوجب لمن قام به اسم العالم وفيه أنه يستلزم الدور لاخذ العالم في تعريف العلم ومنهم من قال هو ما يصحح ممن قام به اتقان الفعل وفيه أن في المعلومات ما لا يقدر العالم على اتقانه كالمستحيل ومنهم من قال هو اعتقاد جازم مطابق وفيه أنه يخرج عنه التصورات وهي علم ومنهم من قال هو حصول صورة الشئ في العقل أو الصورة الحاصلة عند العقل وفيه أنه يتناول الظن والشك والوهم والجهل المركب وقد جعل بعضهم هذا حدا للعلم بالمعنى الاعم الشامل للامور المذكورة وفيه ان اطلاق اسم العلم على الشك والوهم والجهل المركب يخالف مفهوم العلم لغة واصطلاحا ومنهم من قال هو حكم لا يحتمل طرفاه أي المحكوم عليه وبه نقيضه وفيه انه يخرج عنه التصور وهو علم ومنهم من قال هو صفة توجب تمييزا لمحلها لا يحتمل النقيض بوجه وفيه ان العلوم المستندة الى العادة تحتمل النقيض لامكان خرق العادة بالقدرة الالهية ومنهم من قال هو صفة يتجلى به المدرك للمدرك وفيه ان الادراك مجاز عن العلم فيلزم تعريف الشئ بنفسه مع كون المجاز مهجورا في التعريفات ودعوى اشتهاره في المعنى الاعم الذي هو جنس الاخص غير مسلمة ومنهم من قال هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به * قال المحقق الشريف وهذا أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم لان المذكور يتناول الموجود والمعدوم والممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى أنه صفة ينكشف بها لمن قامت به ما من شأنه أن يذكر انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضا لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة انتهى * وفيه انه يخرج عنه ادراك الحواس فانه لا مدخلية للمذكور به وفيه ان أريد به الذكر اللساني كما هو الظاهر وان أريد به ما يتناول الذكر بكسر الذال والذكر بضمها فاما أن يكون من الجمع بين معنيي المشترك أو من الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما مهجور في التعريفات هذا جملة ما قيل في تعريف العلم وقد عرفت ما ورد على كل واحد منها * والاولى عندي أن يقال في تحديده هو صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاما وهذا لا يرد عليه شئ مما تقدم فتدبر ☆ واذا عرفت ما قيل في تعريفه فاعلم أن مطلق التعريف للشئ قد يكون حقيقيا وقد يكون اسميا فالحقيقي تعريف الماهيات الحقيقية والاسمي تعريف الماهيات الاعتبارية * وبيانه أن ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما أن يكون له ماهية حقيقية أولا وعلى الاول اما أن يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ أو وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية بمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقي يفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركبات منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمي يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ أشهر فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل لها مفهومات فقط وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق والشرط في كل واحد منهما الاطراد والانعكاس فالاطراد هو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شئ ليس من افراد المحدود فهو بمعنى طرد الاغيار فيكون مانعا والانعكاس هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد فلا يخرج عنه شئ من افراده فهو بمعنى جمع الافراد فيكون جامعا * ثم العلم بالضرورة ينقسم الى ضروري ونظري فالضروري ما لا يحتاج في تحصيله الى نظر والنظري ما يحتاج اليه والنظر هو الفكر المطلوب به علم أو ظن وقيل هو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وقيل هو حركة النفس من المطالب التصورية أو التصديقية طالبة للمبادئ وهي المعلومات التصورية أو التصديقية باستعراض صورها صورة صورة ☆ وكل واحد من الضروري والنظري ينقسم الى قسمين تصور وتصديق والكلام فيهما مبسوط في علم المنطق ☆ والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وقيل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بالغير وقيل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وقيل

هو

علاقته المجاورة اما بواسطة كما في احتمال كون المشار اليه المعاني المخصوصة أو الالفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة فان المعاني والالفاظ تجاور ولو بحسب التخييل تلك النقوش المجاورة حقيقة اذ تتخيل مجاورة المدلول لداله ولهذا اشتهر أن الالفاظ قوالب المعاني مع عدم حلولها فيها الا على وجه التخييل فينتقل من الدال لمدلوله كما ينتقل من الورقات لذلك الدال الذي هو النقوش لكن دلالة النقوش على الالفاظ بلا واسطة وعلى المعاني بواسطة الالفاظ وأما بغير واسطة كما في احتمال كونه النقوش المخصوصة ويحتمل أنه على حذف مضاف أي ذات ورقات للملابسة بين المشار اليه من المعاني أو الالفاظ أو النقوش مثلا وبين الورقات بالمجاورة ولو بواسطة على وجه التخييل كما تقرر ووجه الحمل على أحد الوجهين مباينة الورقات للمشار اليه مع استحالة حمل أحد المتباينين على الآخر حمل هو هو وانما صرح الشارح بقوله (قليلة) مع فهمه من قوله ورقات لانه جمع سلامة منكر وهو من جموع القلة للتنصيص على استعمال هذا الجمع في موضوعه لئلا يتوهم خروجه عنه

هو ترتيب أمور معلومة للتأدى الى مجهول ☆ والامارة هى التى يمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيها الى الظن والظن تجويز راجح والوهم تجويز مرجوح والشك تردد الذهن بين الطرفين فالظن فيه حكم لحصول الراجحية ولا يقدح فيه احتماله للنقيض المرجوح والوهم لا حكم فيه لاستحالة الحكم بالنقيضين لان النقيض الذى هو متعلق الظن قد حكم به فلو حكم بنقيضه المرجوح وهو متعلق الوهم لزم الحكم بهما جميعا والشك لا حكم فيه بواحد من الطرفين لتساوى الوقوع واللاوقوع فى نظر العقل فلو حكم بواحد منهما لزم الترجيح بلا مرجح ولو حكم بهما جميعا لزم الحكم بالنقيضين ☆ والاعتقاد فى الاصطلاح هو المعنى الموجب لمن اختص به كونه جازما بصورة مجردة أو بثبوت أمر أو نفيه وقيل هو الجزم بالشئ من دون سكون نفس ويقال على التصديق سواء كان جازما أو غير جازم مطابقا أو غير مطابق ثابتا أو غير ثابت فيندرج تحته الجهل المركب لانه حكم غير مطابق والتقليد لانه جزم بثبوت أمر أو نفيه لمجرد قول الغير وأما الجهل البسيط فهو مقابل للعلم والاعتقاد مقابلة العدم للملكة لانه عدم العلم والاعتقاد عما من شأنه أن يكون عالما أو معتقدا

﴿ وأما موضوع علم أصول الفقه ﴾ فاعلم أن موضوع العلم ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية والمراد بالعرض هنا المحمول على الشئ الخارج عنه وانما يقال له العرض الذاتى لانه يلحق الشئ لذاته كالادراك للانسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا ☆ والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت به الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على أعراضه الذاتية كقولنا النص يدل على مدلوله دلالة قطعية أو على أنواع أعراضه الذاتية كقولنا العام الذى خص منه البعض يدل على بقية افراده دلالة ظنية وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات أعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى أن جميع مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت ☆ وقيل موضوع علم أصول الفقه هو الدليل السمعى الكلى فقط من حيث انه يوصل العلم بأحواله الى قدرة اثبات الاحكام لافعال المكلفين أخذا من شخصياته والمراد بالاحوال ما يرجع الى الاثبات وهو ذاتى للدليل والاول أولى ✱ وأما فائدة هذا العلم فهى العلم بأحكام الله أو الظن بها ✱ ولما كانت هذه الغاية بهذه المنزلة من الشرف كان علم طالبه بها ووقوفه عليها مقتضيا لمزيد عنايته به وتوفر رغبته فيه لانها سبب الفوز بسعادة الدارين ☆ وأما استمداده فمن ثلاثة أشياء (الاول) علم الكلام لتوقف الادلة الشرعية على معرفة البارى سبحانه وصدق المبلغ وهما مبينان فيه مقررة أدلتهما فى مباحثه (الثانى) اللغة العربية لان فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما متوقفان عليها اذ هما عربيان (الثالث) الاحكام الشرعية من حيث تصورها لان المقصود اثباتها أو نفيها كقولنا الامر للوجوب والنهى للتحريم والصلاة واجبة والربا حرام ووجه ذكرنا لما اشتمل عليه هذا الفصل أنه يوجب زيادة بصيرة لطالب هذا العلم كما لا يخفى على ذى فهم

الفصل الثانى فى الاحكام وانما قدمنا الكلام فى الاحكام على الكلام فى اللغات

﴿ لانه يتعلق بالاحكام مسائل من مهمات علم الكلام سنذكرها ان شاء الله تعالى ﴾

(وفيه أربعة أبحاث)

البحث الأول فى الحكم الثانى فى الحاكم الثالث فى المحكوم به الرابع فى المحكوم عليه

﴿ أما البحث الاول ﴾ فاعلم ان الحكم هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فيتناول اقتضاء الوجود واقتضاء العدم أما مع الجزم أو مع جواز الترك فيدخل فى هذا الواجب والمحظور والمندوب والمكروه واما التخيير فهو الاباحة وأما الوضع فهو السبب والشرط والمانع فالاحكام التكليفية خمسة لان الخطاب اما أن يكون جازما أو لا يكون جازما فان كان جازما فاما أن يكون طلب الفعل وهو الايجاب أو طلب

اذ قد يستعمل للكثرة وقوله (تشتمل) اما صفة لورقات أو خبر ثان لهذه أو استئناف على الوجه الاول فى ورقات واما خبر ثان لهذه أو استئناف على الوجه الثانى فيه أى تشتمل هذه أو الورقات على ما تقرر أى من حيث التصديق بها بناء على انها المعانى أو بمدلولها بواسطة أو بغيرها بناء على أنها النقوش أو الالفاظ (على معرفة) أى على التصديق بكل واحد من (فصول) أى أنواع من المسائل يسمى كل نوع فصلا لانفصاله عن غيره بمغايرته له وتميزه عنه كائنة تلك الفصول (من) جملة (أصول الفقه) أى بعض الفن المسمى بهذا الاسم فظهر بما تقرر صحة الاشتمال وان تباين المشار اليه ومعرفة الفصول وامتنع اشتمال أحد المتباينين على الآخر وظهر أيضا تغاير المشتمل والمشتمل عليه بالاجمال والتفصيل ولما كان تقليل الورقات الذى أشار اليه المصنف وصرح به الشارح أو تقليل الفصول المفهوم من تنكيرها عرفا فى نحو هذا السياق مظنة توهم حقارتها بحيث لا ينتفع بها غير المبتدىء دفع الشارح ذلك التوهم بقوله

الترك وهو التحريم وان كان غير جازم فالطرفان اما أن يكونا على السوية وهو الاباحة أو يترجح جانب الوجود وهو الندب أو يترجح جانب الترك وهو الكراهة فكانت الاحكام ثمانية خمسة تكليفية وثلاثة وضعية وتسمية الخمسة تكليفية تغليب اذلا تكليف في الاباحة بل ولا في الندب والكراهة التنزيهية عند الجمهور وسميت الثلاثة وضعية لان الشارع وضعها علامات لاحكام تكليفية وجودا وانتفاء ☆ فالواجب في الاصطلاح مايمدح فاعله ويذم تاركه على بعض الوجوه فلا يرد النقض بالواجب المخير وبالواجب على الكفاية فانه لا يذم في الاول اذا تركه مع الآخر ولا يذم في الثانى الا اذا لم يقم به غيره ☆ وينقسم الى معين ومخير ومضيق وموسع وعلى الاعيان وعلى الكفاية ويرادفه الفرض عند الجمهور وقيل الفرض ما كان دليله قطعيا والواجب ما كان دليله ظنيا والاول أولى ☆ والمحظور مايذم فاعله ويمدح تاركه ويقال له المحرم والمعصية والذنب والمزجور عنه والمتوعد عليه والقبيح ☆ والمندوب مايمدح فاعله ولا يذم تاركه وقيل هو الذى يكون فعله راجحا في نظر الشرع ويقال له مرغب فيه ومستحب ونفل وتطوع واحسان وسنة وقيل انه لا يقال له سنة الا اذا داوم عليه الشارع كالوتر ورواتب الفرائض ☆ والمكروه مايمدح تاركه ولا يذم فاعله ويقال بالاشتراك على أمور ثلاثة على مانهى عنه نهى تنزيه وهو الذى أشعر فاعله أن تركه خير من فعله وعلى ترك الأولى كترك صلاة الضحى وعلى المحظور المتقدم ☆ والمباح مالا يمدح على فعله ولا على تركه والمعنى أنه اعلم فاعله أنه لاضرر عليه في فعله وتركه وقد يطلق على مالا ضرر على فاعله وان كان تركه محظورا كما يقال دم المرتد مباح أى لاضرر على من أراقه ويقال للمباح الحلال والجائز والمطلق ☆ والسبب هو جعل وصف ظاهر منضبط مناطا لوجود حكم أى يستلزم وجوده وجوده وبيانه ان لله سبحانه في الزانى مثلا حكمين أحدهما تكليفى وهو وجوب الحد عليه والثانى وضعى وهو جعل الزنا سببا لوجوب الحد لان الزنا لا يوجب الحد بعينه وذاته بل بجعل الشرع وينقسم السبب بالاستقراء الى الوقتية كزوال الشمس لوجوب الصلاة والمعنوية كالاسكار للتحريم وكالملك للضمان والمعصية للعقوبة ☆ والشرط هو الحكم على الوصف بكونه شرطا للحكم وحقيقة الشرط هو ما كان عدمه يستلزم عدم الحكم فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم ذلك أو يستلزم عدم السبب لحكمة في عدمه تنافى حكمة الحكم أو السبب وبيانه أن الحول شرط في وجوب الزكاة فعدمه يستلزم عدم وجوبها والقدرة على التسليم شرط في صحة البيع فعدمها يستلزم عدم صحته والاحصان شرط في سببية الزنا للرجم فعدمه يستلزم عدمها ☆ والمانع هو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم أو عدم السبب كوجود الابوة فانه يستلزم عدم ثبوت الاقتصاص للابن من الأب لان كون الأب سببا لوجود الابن يقتضى أن لا يصير الابن سببا لعدمه ☆ وفي هذا المثال الذى أطبق عليه جمهور أهل الاصول نظر لان السبب المقتضى للقصاص هو فعله لا وجود الابن ولا عدمه ولا يصح أن يكون ذلك حكمة مانعة للقصاص ولكنه ورد الشرع بعدم ثبوت القصاص لفرع من أصل ☆ والاولى أن يمثل لذلك بوجود النجاسة المجمع عليها في بدن المصلى أو ثوبه فانه سبب لعدم صحة الصلاة عند من يجعل الطهارة شرطا فههنا قد عدم شرط وهو الطهارة ووجد مانع وهو النجاسة لا عند من يجعلها واجبة فقط وأما المانع الذى يقتضى وجوده حكمة تخل بحكمة السبب فكالدين في الزكاة فان حكمة السبب وهو الغنى مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلا يواسى به هذا على قول من قال ان الدين مانع

﴿البحث الثانى في الحاكم﴾

اعلم أنه لاخلاف في كون الحاكم الشرع بعد البعثة وبلوغ الدعوة وأما قبل ذلك فقالت الاشعرية لا يتعلق له سبحانه حكم بأفعال المكلفين فلا يحرم كفر ولا يجب ايمان وقالت المعتزلة إنه يتعلق له تعالى حكم بما أدرك العقل فيه صفة حسن أو قبح لذاته أو لصفته أو لوجوه واعتبارات على اختلاف بينهم في ذلك ☆ قالوا والشرع كاشف عما أدركه العقل قبل وروده وقد اتفق الاشعرية والمعتزلة على أن العقل يدرك الحسن والقبح في شيئين الاول

(ينتفع بها) أى بتلك الورقات أو بتلك الفصول (المبتدىء) في هذا الفن يتعلم مافيها بواسطة أو بغيرها والمراد به ضعيف المعرفة في الفن (وغيره) وهو من عداه باستفادة مافيها أو تذكره انتفاعا معتدا به لجلالة فوائدها وعزة كثير منها ولما كان المتبادر من قوله (وذلك) كون المشار اليه أصول الفقه بالمعنى السابق وهو الفن المخصوص الذى هو المسائل المخصوصة مثلا وذلك غير صحيح والا لزم تألف المسائل من الالفاظ وهو محال بين الشارح أن المشار اليه أصول الفقه بمعنى اخر على طريق الاستخدام وهو نفس لفظ أصول الفقه اذ اللفظ قد يراد به نفسه لوضع غير قصدى حتى لا يلزم اشتراك سائر الالفاظ اذ شرطه القصدى أو لا بوضع على ما بيناه في الاصل والقرينة الصارفة عن الظاهر هى استحالته فقال (أى لفظ أصول الفقه) وفي مخالفة المصنف الظاهر بايراد اشارة البعيد مع قرب المشار اليه بحسب الظاهر رمز الى ذلك (مؤلف) قال السيد في حواشى شرح المطالع ثم المركب والقول والمؤلف ألفاظ مترادفة بحسب الاصطلاح

ملاءمة الغرض للطبع ومنافرته له فالموافق حسن عند العقل والمنافر قبيح عنده الثانى صفة الكمال والنقص
فصفات الكمال حسنة عند العقل وصفات النقص قبيحة عنده ✡ ومحل النزاع بينهم كما أطبق عليه جمهور المتأخرين
وان كان مخالفا لما كان عند كثير من المتقدمين هو كون الفعل متعلق المدح والثواب والذم والعقاب آجلا
وعاجلا فعند الاشعرية ومن وافقهم ان ذلك لا يثبت الا بالشرع وعند المعتزلة ومن وافقهم ان ذلك ليس الا
لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم (قالوا) وذلك الوجه قد يستقل العقل بادراكه
وقد لا يستقل أما الاول فالعقل يعلم بالضرورة حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ويعلم نظرا حسن
الصدق الضار وقبح الكذب النافع وأما الثانى فكحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم الذى بعده فان
العقل لا طريق له الى العلم بذلك لكن الشرع لما ورد علمنا الحسن والقبح فيهما ✡ وأجيب بأن دخول هذه القبائح
في الوجود اما أن يكون على سبيل الاضطرار أو على سبيل الاتفاق وعلى التقديرين فالقول بالقبح باطل ✡ بيان
الاول أن فاعل القبيح اما أن يكون متمكنا من الترك أو لا يكون فان لم يتمكن من الترك فقد ثبت الاضطرار
وان تمكن من الترك فاما أن يتوقف رجحان الفاعلية على التاركية على مرجح أو لا يتوقف ان لم يتوقف فاتفاقى
لا اختيارى لعدم الارادة وان توقف فذلك المرجح اما أن يكون من العبد أو من غيره أو لا منه ولا من غيره
فالاول محال لان الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال والثانى يقال فيه ان عند حصول ذلك المرجح
اما أن يجب قبول الاثر أو لا فان وجب فقد ثبت الاضطرار لان قبل وجود هذا المرجح كان الفعل ممتنع الوقوع
وعند وجوده صار واجب الوقوع وليس وقوع هذا المرجح بالعبد البتة فلم يكن للعبد تمكن في شيء من الفعل
والترك ولا معنى للاضطرار الا ذلك وان لم يجب حصول هذا المرجح لا يمتنع وجود الفعل تارة وعدمه أخرى
فترجيح جانب الوجود على جانب العدم اما أن يتوقف على انضمام مرجح اليه أو لا يتوقف ان توقف لم يكن
الحاصل قبل ذلك مرجحا تاما وقد فرضناه مرجحا تاما هذا خلف وان لم يتوقف فلا ترجيح البتة والا لعاد
القسم الاول وان كان حصول ذلك المرجح لا من العبد ولا من غير العبد فحينئذ يكون واقعا لا لمؤثر فيكون
اتفاقيا ✡ ورد هذا الجواب بأن القادر يرجح الفاعلية على التاركية من غير مرجح وأجيب عن هذا الرد بأن
ترجيح القادر ان كان له مفهوم زائد على كونه قادرا كان تسليما لكون رجحان الفاعلية على التاركية لا يمكن
الا عند انضمام آخر الى القادرية فيعود الكلام الاول وان لم يكن له مفهوم زائد لم يكن لقولكم القادر
يرجح أحد مقدوريه على الآخر الا مجرد أن صفة القادرية مستمرة في الازمان كلها ثم انه يوجد الاثر
في بعض تلك الازمنة دون بعض من غير أن يكون ذلك القادر قد رجحه وقصد ايقاعه ولا معنى للاتفاق الا ذلك
ولا يخفى ما في هذا الجواب من التعسف لاستلزامه نفى المرجح مطلقا والعلم الضرورى حاصل لكل عاقل بأن
الظلم والكذب والجهل قبيحة عند العقل وان العدل والصدق والعلم حسنة عنده لكن حاصل ما يدركه العقل من
قبيح هذا القبح وحسن هذا الحسن هو أن فاعل الاول يستحق الذم وفاعل الثانى يستحق المدح وأما كون الاول
متعلقا للعقاب الاخروى والثانى متعلقا للثواب الاخروى فلا ✱ واحتج المثبتون للتحسين والتقبيح
العقليين بان الحسن والقبح لو لم يكونا معلومين قبل الشرع لاستحال أن يعلما عند وروده لانهما لم يكونا
معلومين قبله فعند وروده بهما يكون واردا بما لا يعقله السامع ولا يتصوره وذلك محال فوجب أن يكونا معلومين
قبل وروده وأجيب بان الموقوف على الشرع ليس تصور الحسن والقبح فانا قبل الشرع نتصور ماهية ترتب
العقاب والثواب والمدح والذم على الفعل ونتصور عدم هذا الترتب فتصور الحسن والقبح لا يتوقف على الشرع
انما المتوقف عليه هو التصديق فاين أحدهما من الآخر ✡ واحتج المثبتون أيضا بانه لو لم يكن الحكم بالحسن
والقبح الا بالشرع لحسن من الله كل شيء ولو حسن منه كل شيء لحسن منه اظهار المعجزة على يد الكاذب ولو
حسن منه ذلك لما أمكننا التمييز بين النبى والمتنبى وذلك يفضى الى بطلان الشرائع وأجيب بان الاستدلال

المشهور انتهى (من جزئين) وقوله (أحدهما أصول والآخر الفقه) بيان لارتباط قوله الآتى فالاصل الى آخره بقوله من جزئين لخفاء الارتباط باختلاف العنوان في البيان والمبين ولما كان للمفرد معان متعددة لا يتأتى بعضها هنا بين الشارح المراد بقول المصنف (مفردين) بقوله (من الافراد) أى مشتقا أو ماخوذا منه حال كونه (مقابل التركيب) لا مقابل (التثنية والجمع) لان أحد الجزئين جمع فلا يكون مفردا بهذا المعنى ولم يقل ولا الاضافة وشبهها فان مقابلهما من معانى الافراد أيضا والجزء الاول هنا كما أنه جمع مضاف أيضا لانه في نفسه وحين أخذه للتأليف لم يكن مضافا وأيضا فالمتبادر من الافراد مقابل التثنية والجمع فكان نفيهما هو المهم ولما كان لفظ أصول الفقه علما للفن المخصوص منقولا من مركب اضافي كان له بكل اعتبار معنى فناسب بيان المعنيين لتظهر المناسبة بينهما فلذا بين المصنف معناه العلمى في قوله الآتى وأصول الفقه طرقه الى آخره وبين هنا معناه الاضافي لتظهر المناسبة بينهما ومدح هذا الفن بان ماهو من أشرف

بالمعجز على الصدق مبنى على أن الله انما خلق ذلك المعجز للصدق وكل من صدقه الله فهو صادق وبان العقل يمنع من خلق المعجز على يد الكاذب مطلقا لان خلقه عند الدعوى يوهم أن المقصود منه التصديق فلو كان المدعى كاذباً لكان ذلك ايهاما لتصديق الكاذب وانه قبيح والله لا يفعل القبيح * واحتج المثبتون أيضا بأنه لو حسن من الله كل شيء لما قبح منه الكذب وعلى هذا لا يبقى اعتماد على وعده ووعيده وأجيب بأن هذا وارد عليهم لان الكذب قد يحسن في مثل الدفع به عن قتل انسان ظلما وفي مثل من توعد غيره بأن يفعل به مالا يجوز من أنواع الظلم ثم ترك ذلك فانه هنا يحسن الكذب ويقبح الصدق ورد بأن الحكم قد يتخلف عن المقتضى لمانع ولا اعتبار بالنادر على أنه يمكن أن يقع الدفع لمن أراد أن يفعل مالا يحل بايراد المعاريض فان فيها مندوحة عن الكذب ☆ واحتج المثبتون أيضا بأنه لو قيل للعاقل ان صدقت أعطيناك دينارا وان كذبت أعطيناك ديناراً فانا نعلم بالضرورة أن العاقل يختار الصدق ولو لم يكن حسنا لما اختاره وأجيب بأنه انما يترجح الصدق على الكذب في هذه الصورة لان أهل العلم اتفقوا على قبح الكذب وحسن الصدق لما أن نظام العالم لا يحصل الا بذلك والانسان لما نشأ على هذا الاعتقاد واستمر عليه لاجرم ترجح الصدق عنده على الكذب ورد هذا بأن كل فرد من أفراد الانسان اذا فرض نفسه خالية عن الالف والعادة والمذهب والاعتقاد ثم عرض عليها عند هذا الفرض هذه القضية وجدها جازمة بترجيح الصدق على الكذب ☆ وبالجملة فالكلام في هذا البحث يطول وانكار مجرد ادراك العقل لكون الفعل حسنا أو قبيحا مكابرة ومباهتة وأما ادراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقا للثواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقا للعقاب فغير مسلم وغاية ماتدركه العقول ان هذا الفعل الحسن يمدح فاعله وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ولا تلازم بين هذا وبين كونه متعلقا للثواب والعقاب ☆ ومما يستدل به على هذه المسئلة في الجملة قوله سبحانه (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقوله (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى) وقوله (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ونحو هذا *

﴿ البحث الثالث في المحكوم به ﴾

هو فعل المكلف فمتعلق الايجاب يسمى واجبا ومتعلق الندب يسمى مندوبا ومتعلق الاباحة يسمى مباحا ومتعلق الكراهة يسمى مكروها ومتعلق التحريم يسمى حراما وقد تقدم حد كل واحد منها وفيه ثلاث مسائل (المسئلة الاولى) ان شرط الفعل الذى وقع التكليف به أن يكون ممكنا فلا يجوز التكليف بالمستحيل عند الجمهور وهو الحق وسواء كان مستحيلا بالنظر الى ذاته أو بالنظر الى امتناع تعلق قدرة المكلف به وقال جمهور الاشاعرة بالجواز مطلقا وقال جماعة منهم انه ممتنع في الممتنع لذاته جائز في الممتنع لامتناع تعلق قدرة المكلف به ☆ احتج الاولون بأنه لو صح التكليف بالمستحيل لكان مطلوبا حصوله واللازم باطل لان تصور ذات المستحيل مع عدم تصور مايلزم ذاته لذاته من عدم الحصول يقتضى أن تكون ذاته غير ذاته فيلزم قلب الحقائق ☆ وبيانه أن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل فلا يمكن أن يتصور شيء هو اجتماع النقيضين فتصوره اما على طريق التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض واما على سبيل النفى بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم اجتماع السواد والبياض وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبارات ☆ والحاصل ان قبح التكليف بما لا يطاق معلوم بالضرورة فلا يحتاج الى استدلال والمجوز لذلك لم يأت بما ينبغى الاشتغال بتحريره والتعرض لرده ولهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع فقالوا يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع الوقوع ☆ ومما يدل على هذه المسئلة في الجملة قوله سبحانه (لا يكلف الله نفسا الا وسعها . لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها . ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به) وقد ثبت في الصحيح أن الله سبحانه قال عند هذه الدعوات المذكورة في القرآن قد فعلت

وهذه

العلوم مبنى عليه ببيان معنى جزئيه لانه مؤلف منهما (و) اللفظ (المؤلف) من لفظين أو أكثر (يعرف) من حيث معناه (بمعرفة) معنى (ما ألف) هو (منه) من الالفاظ ولم يبرز هذا الضمير مع جريان الصلة على غير ماهى له جريا على قول الكوفيين لظهور المراد هنا وذلك لتوقف معرفة الكل على معرفة أجزائه فلابد من بيان معنى ما ألف منه اذا كان غير بين فلذا قال (فالاصل) لكن اقتصاره في بيان معناه على بيان معنى الجزئين لا يكفى لان لمعناه جزأ ثالثا بمنزلة الصورة في نحو السرير لا يتم بدونه وهو الاضافة ولذا قال العضد واعلم ان له أى لاصول الفقه جزأ آخر كالصورة وهى الاضافة واضافة اسم المعنى تفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مادل عليه لفظ المضاف تقول مكتوب زيد والمراد اختصاصه به لمكتوبيته له بخلاف اسم العين فانها أى اضافته تفيد الاختصاص مطلقا فاذا أصول الفقه أدلة العلم من حيث هى انها أدلته اه ويجاب بأنه تركه اما لعسر فهمه على المبتدىء المقصود بالذات بهذه المقدمة واما للاستغناء عن بيانه

وهذه الآيات ونحوها انما تدل على عدم الوقوع لا على عدم الجواز على أن الخلاف في مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة أصلا ☆ قال المثبتون للتكليف بما لا يطاق لو لم يصح التكليف به لم يقع وقد وقع لان العاصى مأمور بالايمان وممتنع منه الفعل لان الله قد علم أنه لا يؤمن ووقوع خلاف معلومه سبحانه محال والا لزم الجهل واللازم باطل فالملزوم مثله وقالوا أيضا بانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع فانه سبحانه كلف أبا جهل بالايمان وهو تصديق رسوله في جميع ماجاء به ومن جملة ماجاء به أن أبا جهل لا يصدقه فقد كلفه بأن يصدق في أنه لا يصدقه وهو محال وأجيب عن الدليل الاول بان ذلك لا يمنع تصور الوقوع لجواز وقوعه من المكلف في الجملة وان امتنع لغيره من علم أو غيره فهو في غير محل النزاع وعن الثانى بانه لم يكلف الا بتصديقه وهو ممكن في نفسه متصور وقوعه الا أنه ممن علم الله أنهم لا يصدقونه كعلمه بالعاصين ☆ هذا الكلام في التكليف بما لا يطاق وأما التكليف بما علم الله أنه لا يقع فالاجماع منعقد على صحته ووقوعه ❊

﴿ المسئلة الثانية ﴾ ان حصول الشرط الشرعى ليس شرطا في التكليف عند أكثر الشافعية والعراقيين من الحنفية وقال جماعة منهم الرازى وأبو حامد وأبو زيد والسرخسى هو شرط وهذه المسئلة ليست على عمومها اذ لا خلاف في أن مثل الجنب والمحدث مأموران بالصلاة بل هى مفروضة في جزئى منها وهو أن الكفار مخاطبون بالشرائع أى بفروع العبادات عملا عند الاولين لا عند الآخرين وقال قوم من الآخرين هم مكلفون بالنواهى لانها أليق بالعقوبات الزاجرة دون الاوامر والحق ماذهب اليه الاولون وبه قال الجمهور ولا خلاف في أنهم مخاطبون بأمر الايمان لانه مبعوث الى الكافة وبالمعاملات أيضا والمراد بكونهم مخاطبين بفروع العبادات أنهم مؤاخذون بها في الآخرة مع عدم حصول الشرط الشرعى وهو الايمان ☆ استدل الاولون بالاوامر العامة كقوله (ياأيها الناس اعبدوا ربكم) ونحوها وهم من جملة الناس واستدلوا أيضا بما ورد من الوعيد للكفار على الترك كقوله (ماسلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين) لا يقال قولهم ليس بحجة لجواز كذبهم لانا نقول ولو كذبوا لكذبوا واستدلوا أيضا بقوله سبحانه (ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة) وقوله (ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا) والآيات والاحاديث في هذا الباب كثيرة جدا واستدل الآخرون بانهم لو كلفوا بها لصحت لان الصحة موافقة الامر أو لامكن الامتثال لان الامكان شرط ولا يصح منهم لان الكفر مانع ولا يمكن الامتثال حال الكفر لوجود المانع ولا بعده وهو حال الموت لسقوط الخطاب وأجيب بانه غير محل النزاع لان حالة الكفر ليست قيدا للفعل في مرادهم بالتكليف به مسبوقا للايمان والكافر يتمكن من أن يسلم ويفعل ماوجب عليه كالجنب والمحدث فانهما مأموران بالصلاة مع تلبسهما بمانع عنها يجب عليهما ازالته لتصح منهما والامتناع الوصفى لا ينافي الامكان الذاتى واستدلوا أيضا بانه لو وقع التكليف للكفار لوجب عليهم القضاء وأجيب بمنع الملازمة لانه لم يكن بينه وبين وقوع التكليف وصحته ربط عقلى لا سيما على قول من يقول ان القضاء لا يجب الا بامر جديد وأيضا قوله سبحانه (ان ينتهوا يغفر لهم ماقد سلف) دليل على وجوب القضاء ☆ واحتج القائلون بالتفصيل بان النهى هو ترك المنهى عن فعله وهو ممكن مع الكفر وأجيب بان الكفر مانع من الترك كالفعل لانها عبادة يثاب العبد عليها ولا تصح الا بعد الايمان وأيضا المكلف به في النهى هو الكف وهو فعل ❊

﴿ المسئلة الثالثة ﴾ ان التكليف بالفعل والمراد به أثر القدرة الذى هو الاكوان لا التاثير الذى هو أحد الاعراض النسبية ثابت قبل حدوثه اتفاقا وينقطع بعده اتفاقا ولا اعتبار بخلاف من خالف في الطرفين فهو بين السقوط وماقالوه من انه لو انقطع انعدم الطلب القائم بذات الله سبحانه وصفاته أبدية فهو مردود بان كلامه سبحانه واحد والتعدد في العوارض الحادثة من التعلق ككونه أمرا أونهيا وانتفاؤهما لا يوجب انتفاءه واختلفوا هل التكليف به باق حال حدوثه أم لا فقال جمهور الاشعرية هو باق وقالت المعتزلة والجوينى ليس بباق

كما قال في التلويح ويحتاج الى تعريف الاضافة لانها بمنزلة الجزء الصورى الا أنهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما في معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة ما يختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه ما يختص به من حيث انه مبنى له ومستند اليه انتهى ونبه الشارح بقوله (الذى هو مفرد الجزء الاول) على أن المقصود بيان حقيقة كل من الجزءين دون أفرادهما لان الحقيقة هى التى يتوقف على معرفتها معرفة حقيقة المؤلف منها التى هى المقصود بالذات فبين معنى مفرد الجزء الاول لدلالته على الحقيقة دون نفسه لدلالته على الافراد وعلى أن المصنف لم يهمل بيان الجزء الاول كما قد يتوهم من عدم التعبير بالجمع الذى هو الجزء الاول بالحقيقة وعلى تعلق هذا الكلام بما قبله فانه قد يغفل عن ذلك حيث اختلف العنوان اذ عنون فيما سبق بالجزئية وهنا بالاصلية والفاء في قوله فالاصل للتفسير أو جواب شرط مقدر أى ان أردت معرفة الجزئين

وليس مراد من قال بالبقاء ان تعلق التكليف بالفعل لنفسه اذ لا انقطاع له أصلا ولا أن تنجيز التكليف باق لان التكليف بايجاد الموجود محال لانه طلب يستدعى مطلوبا غير حاصل وهو تكليف بالمحال ولا أن القدرة مع الفعل لاستلزامه أن لا تكليف قبله وهو خلاف المعقول وخلاف الاجماع فان القاعد مكلف بالقيام الى الصلاة بل مرادهم أن التكليف باق عند التأثير لكن التأثير عين الاثر عندهم * واستدلوا بأن الفعل مقدور حال حدوثه لانه أثر القدرة فيوجد معها واذا كان مقدورا حينئذ فيصح التكليف به لانه لا مانع الا عدم القدرة وقد انتفى وأجيب بأنه يلزم التكليف بايجاد الموجود وهو محال ويرد بأن ذلك لا يلزم لان المحال انما هو ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل ☆

﴿ البحث الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف ﴾

اعلم أنه يشترط في صحة التكليف بالشرعيات فهم المكلف لما كلف به بمعنى تصوره بأن يفهم من الخطاب القدر الذي يتوقف عليه الامتثال لا بمعنى التصديق به والا لزم الدور ولزم عدم تكليف الكفار لعدم حصول التصديق واستدلوا على اشتراط الفهم بالمعنى الاول بانه لو لم يشترط لزم المحال لان التكليف استدعاء حصول الفعل على قصد الامتثال وهو محال عادة وشرعا ممن لا شعور له بالامر وأيضا يلزم تكليف البهائم اذ لا مانع من تكليفها الا عدم الفهم وقد فرض أنه غير مانع في صورة النزاع وقد تقدم بيان فساد قولهم فتقرر بهذا أن المجنون غير مكلف وكذلك الصبي الذي لم يميز لانهما لا يفهمان خطاب التكليف على الوجه المعتبر وأما لزوم أرش جنايتهما ونحو ذلك فمن أحكام الوضع لا من أحكام التكليف وأما الصبي المميز فهو وان كان يمكنه تمييز بعض الاشياء لكنه تمييز ناقص بالنسبة الى تمييز المكلفين وأيضا ورد الدليل برفع التكليف قبل البلوغ ومن ذلك حديث رفع القلم عن ثلاثة وهو وان كان في طرقه مقال لكنه باعتبار كثرة طرقه من قسم الحسن وباعتبار تلقى الامة له بالقبول لكونهم بين عامل به ومؤول له صار دليلا قطعيا ويؤيده حديث من اخضر مئزره فاقتلوه وأحاديث النهي عن قتل الصبيان حتى يبلغوا كما ثبتت عنه صلى الله عليه وآله وسلم في وصاياه لامرائه عند غزوهم للكفار وأحاديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يأذن في القتال الا لمن بلغ سن التكليف والادلة في هذا الباب كثيرة ولم يات من خالف في ذلك بشيء يصلح لايراده كقولهم انه قد صح طلاق السكران ولزمه أرش جنايته وقيمة ما أتلفه وهذا استدلال ساقط لخروجه عن محل النزاع فان النزاع في أحكام التكليف لا في أحكام الوضع ومثل هذا من أحكام الوضع وأما استدلالهم بقوله تعالى (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) حيث قالوا انه أمر لمن لا يعلم ما يقول ومن لا يعلم ما يقول لا يفهم ما يقال له فقد كلف من لا يفهم التكليف ورد بانه نهى عن السكر عند ارادة الصلاة فالنهي متوجه الى الصدور ورد أيضا بغير هذا مما لا حاجة الى التطويل بذكره ووقع الخلاف بين الاشعرية والمعتزلة هل المعدوم مكلف أم لا فذهب الاولون الى الاول والآخرون الى الآخر وليس مراد الاولين بتكليف المعدوم أن الفعل أو الفهم مطلوبان منه حال عدمه فان بطلان هذا معلوم بالضرورة فلا يرد عليهم ما أورده الآخرون من أنه اذا امتنع تكليف النائم والغافل امتنع تكليف المعدوم بالاولى بل مرادهم التعلق العقلي أى توجه الحكم في الازل الى من علم الله وجوده مستجمعا شرائط التكليف واحتجوا بانه لو لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف أزليا لان توقفه على الوجود الحادث يستلزم كونه حادثا واللازم باطل فالملزوم مثله لانه أزلي لحصوله بالامر والنهي وهما كلام الله وهو أزلي وهذا البحث يتوقف على مسئلة الخلاف في كلام الله سبحانه وهي مقررة في علم الكلام * واحتج الآخرون بانه لو كان المعدوم يتعلق به الخطاب لزم أن يكون الامر والنهي والخبر والنداء والاستخبار من غير متعلق موجود وهو محال ورد بعدم تسليم كونه محالا بل هو محل النزاع وتطويل الكلام في هذا البحث قليل الجدوى بل مسئلة الخلاف في كلام الله سبحانه وان طالت ذيولها وتفرق الناس فيها فرقا وامتحن بها من امتحن من أهل العلم وظن من

المفردين فنقول في بيانهما الاصل أى في اللغة وأما في الاصطلاح فيقال للراجح وللمستصحب وللقاعدة وللدليل وانما عرف الجزء الاول بحسب اللغة والثانى بحسب الاصطلاح كما سيأتى لان ذلك أبلغ في مدح هذا الفن المقصود بالاشارة اليه من هذا الكلام لان فيه تصريحا بابتناء خصوص الفقه بالمعنى الاصطلاحى الذى هو من أشرف العلوم الشرعية على هذا الفن وقد أوضحنا ذلك في الاصل (ما) أى شيء محسوس أو معقول (بنى عليه غيره) من حيث انه بنى عليه غيره فخرج أدلة الفقه مثلا من حيث تبنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا أصول وقيد الحيثية مراد في تعريف الاضافيات وان حذف من اللفظ فالمحسوس (كاصل الجدار) ولما صدق أصل الجدار بارضه الحاملة له وكان المقصود التمثيل بنفس أساسه لافادة أنه من أفراد الاصل دفعا لتوهم خروجه عنها نظراً لكون الجدار بتمامه يعد شيئا واحداً أصله الارض الحاملة له فسره بقوله (أى أساسه) أى أسفله وهذا عبر في التلويح

ظن أنها من أعظم مسائل أصول الدين ليس لها كبير فائدة بل هي من فضول العلم ولهذا صان الله سلف هذه الامة من الصحابة والتابعين وتابعيهم عن التكلم فيها ☆

﴿ الفصل الثالث في المبادىء اللغوية ﴾

إعلم ان البحث اما أن يقع عن ماهية الكلام أو عن كيفية دلالته ثم لما كانت دلالته وضعية فالبحث عن هذه الكيفية اما أن يقع عن الواضع أو الموضوع أو الموضوع له أو عن الطريق التى يعرف بها الوضع فهذه أبحاث خمسة ☆

﴿ البحث الاول عن ماهية الكلام ﴾ وهو يقال بالاشتراك على المعنى القائم بالنفس وعلى الاصوات المقطعة المسموعة ولا حاجة الى البحث في هذا الفن عن المعنى الاول بل المحتاج الى البحث عنه فيه هو المعنى الثانى فالاصوات كيفية للنفس وهى الكلام المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها والانتظام هو التأليف للاصوات المتوالية على السمع وخرج بقوله الحروف الحرف الواحد لان أقل الكلام حرفان وبالمسموعة الحروف المكتوبة وبالمتميزة أصوات ماعدا الانسان وبالمتواضع عليها المهملات وقد خصص النحاة الكلام بما تضمن كلمتين بالاسناد وذهب كثير من أهل الاصول الى أن الكلمة الواحدة تسمى كلاما ☆

﴿ البحث الثانى عن الواضع ﴾ اختلف في ذلك على أقوال الاول أن الواضع هو الله سبحانه واليه ذهب الاشعرى وأتباعه وابن فورك القول الثانى أن الواضع هو البشر واليه ذهب أبو هاشم ومن تابعه من المعتزلة القول الثالث ان ابتداء اللغة وقع بالتعلم من الله سبحانه والباقى بالاصطلاح والقول الرابع أن ابتداء اللغة وقع بالاصطلاح والباقى توقيف وبه قال الاستاذ أبو اسحق وقيل انه قال بالذى قبله والقول الخامس ان نفس الالفاظ دلت على معانيها بذاتها وبه قال عباد بن سليمان الصيمرى ☆ القول السادس انه يجوز كل واحد من هذه الاقوال من غير جزم باحدها وبه قال الجمهور كما حكاه صاحب المحصول ☆

احتج أهل القول الاول بالمنقول والمعقول أما المنقول فمن ثلاثة أوجه (الاول) قوله سبحانه (وعلم آدم الاسماء كلها) دل هذا على أن الاسماء توقيفية واذا ثبت ذلك في الاسماء ثبت ايضا في الافعال والحروف اذ لا قائل بالفرق وايضا الاسم انما سمى اسما لكونه علامة على مسماه والافعال والحروف كذلك وتخصيص الاسم ببعض انواع الكلام اصطلاح للنحاة (الوجه الثانى) ان الله سبحانه ذم قوما على تسميتهم بعض الاشياء من دون توقيف بقوله (ان هى الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) فلو لم تكن اللغة توقيفية لما صح هذا الذم (الوجه الثالث) قوله سبحانه (ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم) والمراد اختلاف اللغات لا اختلافات بالتفات الالسن (١) وأما المعقول فمن وجهين (الاول) ان الاصطلاح انما يكون بأن يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره وذلك لا يعرف الا بطريق كالالفاظ والكتابة وكيفما كان فان ذلك الطريق اما الاصطلاح ويلزم التسلسل أو التوقيف وهو المطلوب (والوجه الثانى) انها لو كانت بالمواضعة لجوز العقل اختلافها وانها على غير ما كانت عليه لان اللغات قد تبدلت وحينئذ لا يوثق بها وأجيب عن الاستدلال بقوله (وعلم آدم الاسماء) بأن المراد بالتعليم الالهام كما في قوله (وعلمناه صنعة لبوس لكم) أو تعليم ما سبق وضعه من خلق آخر أو المراد بالاسماء المسميات بدليل قوله (ثم عرضهم) ويجاب عن الاستدلال بقوله (إن هى الا أسماء سميتموها) بان المراد ما اخترعوه من الاسماء للاصنام من البحيرة والسائبة والوصيلة والحام ووجه الذم مخالفة ذلك لما شرعه الله وأجيب عن الاستدلال بقوله (واختلاف ألسنتكم) بأن المراد التوقيف عليها بعد الوضع واقرار الخلق على وضعها ☆ ويجاب عن الوجه الاول من المعقول بمنع لزوم التسلسل لان المراد وضع

(١) قوله لا اختلافات بالتفات الالسن كذا بالاصل والمعنى انه ليس المراد اختلاف الجارحة والعضو لكن في العبارة تحريف والله أعلم اه

بقوله وابتناء أعالى الجدار على أساسه اه بل قد يقال ينبغى أن يكون كل جزء من الجدار أصلا لما علاه من الاجزاء وكذا يقال في قوله (وأصل الشجرة أى طرفها الثابت في الارض) مثلا فالمراد بالجدار والشجرة أعلاها لانه الذى له ذلك الاصل أو مجموعهما على حذف المضاف أى أصل أعلى الجدار وأصل أعلى الشجرة والمعقول كاصل الحكم أى دليله وعلته وأصل المجاز أى الحقيقة (والفرع) أى معناه اللغوى وقول الشارح (الذى هو مقابل الاصل) أى تقابل التضايف لبيان مناسبة ذكره هنا مع خروجه عما الكلام فيه من بيان معنى الجزءين وان حده بقوله (ما) شىء محسوس أو معقول (بنى على غيره) من حيث انه بنى على غيره فخرج أدلة الفقه مثلا من حيث يبنى عليها الفقه اذ هى بذلك الاعتبار أصول لا فروع وان كانت من حيث تبنى على علم التوحيد فروعا لا أصولا اشارة أيضا الى مدح هذا الفن بابتناء الفقه عليه وان استغنى عنها بالاشارة الى ما تقدم لان مقام المدح مقام خطابة على أن في التعبير بالفرع رمزا الى تفريع

الواضع هذا الاسم لهذا المسمى ثم تعريف غيره بأنه وضعه كذلك ويجاب عن الوجه الثانى بان تجويز الاختلاف خلاف الظاهر ومما يدفع هذا القول أن حصول اللغات لو كان بالتوقيف من الله عز وجل لكان ذلك بارسال رسول لتعليم الناس لغتهم لانه الطريق المعتاد في التعليم للعباد ولم يثبت ذلك ويمكن أن يقال ان آدم عليه السلام علمها وعلمها غيره وأيضا يمكن أن يقال ان التعليم لا ينحصر في الارسال لجواز حصوله بالالهام وفيه أن مجرد الالهام لا يوجب كون اللغة توقيفية بل هى من وضع الناس بالهام الله سبحانه لهم كسائر الصنائع ☆

﴿احتج أهل القول الثانى﴾ بالمنقول والمعقول أما المنقول فقوله سبحانه (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) أى بلغتهم فهذا يقتضى تقدم اللغة على بعثة الرسل فلو كانت اللغة توقيفية لم يتصور ذلك الا بالارسال فيلزم الدور لان الآية تدل على سبق اللغات للارسال والتوقيف يدل على سبق الارسال لها وأجيب بأن كون التوقيف لا يكون الا بالارسال انما يوجب سبق الارسال على التوقيف لا سبق الارسال على اللغات حتى يلزم الدور لان الارسال لتعليمها انما يكون بعد وجودها معلومة للرسول عادة لتترتب فائدة الارسال عليه وأجيب أيضا بان آدم عليه السلام علمها كما دلت عليه الآية واذا كان هو الذى علمها لا قدم رسول اندفع الدور وأما المعقول فهو انها لو كانت توقيفية لكان اما أن يقال انه تعالى يخلق العلم الضرورى بأن وضعها لتلك المعانى أو لا يكون كذلك والاول لا يخلو اما أن يقال خلق ذلك العلم في عاقل أو في غير عاقل وباطل أن يخلقه في عاقل لان العلم بانه سبحانه وضع تلك اللفظة لذلك المعنى يتضمن العلم به سبحانه فلو كان ذلك العلم ضروريا لكان العلم به سبحانه ضروريا ولو كان العلم بذاته سبحانه ضروريا لبطل التكليف لكن ذلك باطل لما ثبت أن كل عاقل يجب أن يكون مكلفا وباطل أن يخلقه في غير العاقل لان من البعيد أن يصير الانسان الغير العاقل عالما بهذه اللغات العجيبة والتركيبات اللطيفة

﴿احتج أهل القول الثالث﴾ بان الاصطلاح لا يصح الا بان يعرف كل واحد منهم صاحبه ما في ضميره فان عرفه بأمر آخر اصطلاحى لزم التسلسل فثبت أنه لا بد في أول الامر من التوقيف ثم بعد ذلك لا يمتنع أن تحدث لغات كثيرة بسبب الاصطلاح بل ذلك معلوم بالضرورة فان الناس يحدثون في كل زمان ألفاظا ما كانوا يعلمونها قبل ذلك وأجيب بمنع توقفه على الاصطلاح بل يعرف ذلك بالترديد والقرائن كالاطفال *

وأما أهل القول الرابع فلعلهم يحتجون على ذلك بأن فهم ما جاء توقيفا لا يكون الا بعد تقدم الاصطلاح والمواضعة ويجاب عنه بأن التعليم بواسطة رسول أو بالهام يغنى عن ذلك *

﴿واحتج أهل القول الخامس﴾ بأنه لو لم يكن بين الاسماء والمسميات مناسبة بوجه ما لكان تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحا بدون مرجح وان كان بينهما مناسبة ثبت المطلوب وأجيب بأنه ان كان الواضع هو الله سبحانه كان تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين كتخصيص وجود العالم بوقت معين دون ما قبله أو ما بعده وأيضا لو سلمنا انه لا بد من المناسبة المذكورة بين الاسم والمسمى كان ذلك ثابتا في وضعه سبحانه وان خفى علينا وان كان الواضع البشر فيحتمل أن يكون السبب خطور ذلك اللفظ في ذلك الوقت بالبال دون غيره كما يخطر ببال الواحد منا أن يسمى ولده باسم خاص *

﴿واحتج أهل القول السادس﴾ على ما ذهبوا اليه من الوقف بأن هذه الادلة التى استدل بها القائلون لا يفيد شىء منها القطع بل لم ينهض شىء منها لمطلق الدلالة فوجب عند ذلك الوقف لان ما عداه هو من التقول على الله بما لم يقل وانه باطل وهذا هو الحق *

﴿البحث الثالث عن الموضوع﴾ اعلم انه لما كان الفرد الواحد من هذا النوع الانسانى لا يستقل وحده باصلاح جميع ما يحتاج اليه لم يكن بد في ذلك من جمع ليعين بعضهم بعضا فيما يحتاج اليه وحينئذ يحتاج كل واحد منهم الى تعريف صاحبه بما في نفسه من الحاجات وذلك التعريف لا يكون الا بطريق من أصوات مقطعة أو حركات مخصوصة أو نحو ذلك فجعلوا الاصوات المقطعة هي الطريق الى التعريف لان الاصوات أسهل من غيرها وأقل

الفقه على هذا الفن وهو أمر زائد على مجرد البناء المفهوم من معنى الاصل ففيه مبالغة في مدح هذا الفن بانه منشأ الاحكام الشرعية حتى كأنها تتولد عنه وبذلك يظهر أن ذكر الفرع ليس استطرادا خلافا للزاعم ذلك فالمحسوس (كفروع الشجرة) أى أعاليها بالنسبة (لاصلها) الذى هو طرفها الثابت في الارض (وفروع الفقه) من اضافة البيان أو الاعم الى الاخص بالنسبة (لاصوله) التى هى الادلة الاجمالية أو الادلة مطلقا أو الفن المعروف والمعقول كالحكم بالنسبة الى الدليل والمجاز بالنسبة الى الحقيقة وأما في الاصطلاح فهو ما اندرج تحت أصل كلى ثم شرع في بيان الجزء الثانى فقال (والفقه) وقول الشارح (الذى هو الجزء الثانى) تنبيه على تعلق هذا الكلام بما قبله اذ قد يتوهم خلافه أو يغفل عنه لاختلاف العنوان كما تقدم ولانه لا يلزم من كون الفقه الجزء الثانى أن يكون المقصود هنا بيان معناه باعتبار كونه الجزء الثانى فتأمل (له معنيان) (معنى لغوى) وضعه بازائه واضع لغة العرب فانها المراد عند اطلاق اللغة (وهو الفهم) مطلقا عن التقييد بكون المفهوم من الاشياء الدقيقة

مؤنة ولكون اخراج النفس أمرا ضروريا فصرفوا هذا الامر الضرورى الى هذا التعريف ولم يتكلفوا له طريقا أخرى غير ضرورية مع كونها تحتاج الى مزاولة وأيضا فان الحركات والاشارات قاصرة عن افادة جميع مايراد فان مايراد تعريفه قد لاتمكن الاشارة الحسية اليه كالمعدومات * اذا عرفت هذا فاعلم أن الموضوعات اللغوية هى كل لفظ وضع لمعنى فيخرج ماليس بلفظ من الدوال الموضوعة وماليس بموضوع من المحرفات والمهملات ويدخل في اللفظ المفردات والمركبات الستة وهى الاسنادى والوصفى والاضافي والعددى والمزجى والصوتى * ومعنى الوضع يتناول أمرين أعم وأخص فالاعم تعيين اللفظ بازاء معنى والاخص تعيين اللفظ للدلالة على معنى *

﴿ البحث الرابع عن الموضوع له ﴾ قال الجوينى والرازى وغيرهما ان اللفظ موضوع للصورة الذهنية سواء كانت موجودة في الذهن والخارج أو في الذهن فقط وقيل هو موضوع للموجود الخارجى وبه قال أبو اسحق وقيل هو موضوع للاعم من الذهنى والخارجى ورجحه الاصفهانى وقيل ان اللفظ في الاشخاص أى الاعلام الشخصية موضوع للموجود الخارجى ولا ينافي كونه للموجود الخارجى وجوب استحضار الصورة الذهنية فالصورة الذهنية آلة لملاحظة الوجود الخارجى لأنها هى الموضوع لها وأما فيما عدا الاعلام الشخصية فاللفظ موضوع لفرد غير معين وهو الفرد المنتشر فيما وضع لمفهوم كلى افراده خارجية أو ذهنية فان كانت خارجية فالموضوع له فرد ما من تلك الافراد الخارجية وان كانت ذهنية فالموضوع له فرد ما من الذهنية وان كانت ذهنية وخارجية فالاعتبار بالخارجية وقد الحق علم الجنس بالاعلام الشخصية من يفرق بينه وبين اسم الجنس فيجعل علم الجنس موضوعا للحقيقة المتحدة واسم الجنس لفرد منها غير معين * وفي اسم الجنس مذهبان (أحدهما) أنه موضوع للماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والى هذا ذهب الزمخشرى وابن الحاجب ورجحه السعد وابن الهمام والثانى انه موضوع للماهية من حيث هى ورجحه الشريف فالموضوع له على المذهب الاول هو الماهية بشرط شىء وعلى المذهب الثانى هو الماهية لا بشرط شىء ☆

﴿ البحث الخامس عن الطريق التى يعرف بها الوضع ﴾

اعلم انه لما كان الكتاب والسنة واردين بلغة العرب وكان العلم بهما متوقفا على العلم بها كان العلم بها من أهم الواجبات ولابد في ذلك من معرفة الطريقة التى نقلت هذه اللغة العربية بها الينا اذ لا مجال للعقل في ذلك لانها أمور وضعية والأمور الوضعية لا يستقل العقل بادراكها فلا تكون الطريق اليها الا نقلية والحق أن جميعها منقول بطريق التواتر وقيل ما كان منها لا يقبل التشكيك كالارض والسماء والحر والبرد ونحوها فهو منقول بطريق التواتر وما كان منها يقبل التشكيك كاللغات التى فيها غرابة فهو منقول بطريق الآحاد ولا وجه لهذا فان الأئمة المشتغلين بنقل اللغة قد نقلوا غريبها كما نقلوا غيره وهم عدد لا يجوز العقل تواطأهم على الكذب في كل عصر من العصور وهذا معلوم لكل من له علم بأحوال المشتغلين بلغة العرب وقد أورد الرازى في المحصول تشكيكا على هذا كعادته المستمرة في مصنفاته حتى في تفسير الكتاب العزيز فقال أما التواتر فالاشكال عليه من وجوه (الأول) أنا نجد الناس مختلفين في معانى الالفاظ التى هى أكثر الالفاظ دورانا على ألسنة المسلمين اختلافا لا يمكن القطع بما هو الحق كلفظة الله تعالى فان بعضهم زعم أنها ليست بعربية بل سريانية والذين جعلوها عربية اختلفوا في أنها من الاسماء المشتقة أو الموضوعة والقائلون بالاشتقاق اختلفوا اختلافا شديدا وكذا القائلون بكونها موضوعة اختلفوا أيضا اختلافا كثيرا ومن تأمل أدلتهم في تعيين مدلول هذه اللغة علم انها متعارضة وان شيئا منها لا يفيد الظن الغالب فضلا عن اليقين وكذا اختلفوا في الايمان والكفر والصلاة والزكاة حتى ان كثيرا من المحققين في علم الاشتقاق زعم أن اشتقاق الصلاة من الصلوين وهما عظما الورك ومن المعلوم أن

أو غيرها على ماقال الجوهرى الفقه الفهم تقول فقهت كلامك بكسر القاف أفقه بفتحها في المضارع أى فهمت أفهم (ومعنى شرعى) وضعه بازائه حملة الشرع فان قيل الواضع لهذا المعنى أهل الاصول من حيث انهم أهل الاصول وهم كذلك ليسوا باهل الشرع فكان ينبغى ابدال قوله شرعى بقوله اصطلاحى قلنا لانسلم اختصاص الوضع باهل الاصول كذلك بل هو لغيرهم أيضا كالفقهاء ولو سلم فالمراد بحملة الشرع من له دخل في استفادته وأهل الاصول كذلك لبحثهم عما له دخل في استفادته (وهو معرفة جميع (الاحكام) بمعنى النسب التامة أى التهيء لمعرفة جميعها أى التصديق به بان يكون عنده ملكة يقتدر بها على تحصيل التصديق باى جزء أراد وان لم يكن ذلك التصديق أو بعضه حاصلا بالفعل فلا يرد قول مالك من أكابر المجتهدين في ست وثلاثين مسئلة من أربعين مسئلة سئل عنها لاأدرى لحصول تلك الملكة عنده بحيث لو أمعن النظر حصل له التصديق بها وقوله (الشرعية) أى المأخوذة من الشرع المبعوث به النبي الكريم صفة

هذا الاشتقاق غريب وكذلك اختلفوا في الاوامر والنواهي وصيغ العموم مع شدة اشتهارها وشدة الحاجة اليها اختلافا شديدا واذا كان الحال في هذه الالفاظ التي هي أشهر الالفاظ والحاجة الى استعمالها ماسة جدا كذلك فما ظنك بسائر الالفاظ واذا كان كذلك ظهر أن دعوى التواتر في اللغة والنحو متعذر انتهى ☆ ولا يخفاك ان محل النزاع هو كون نقل هذه اللغة العربية الينا بطريق التواتر عن العرب الموثوق بعربيتهم فالاختلاف في الاشتقاق والوضع وغير ذلك خارج عن محل النزاع ولا يصلح للتشكيك به بوجه من الوجوه وقد تنبه الرازي لهذا فقال (فان قلت) هب أنه لا يمكن دعوى التواتر في معاني هذه الالفاظ على سبيل التفصيل ولكنا نعلم معانيها في الجملة فنعلم انهم يطلقون لفظ الله تعالى على الاله سبحانه وان كنا لا نعلم مسمى هذا اللفظ أهو الذات أم المعبودية أم القادرية وكذا القول في سائر الالفاظ (قلت) حاصل ماذكره انا لا نعلم اطلاق لفظة الله سبحانه وتعالى من غير أن نعلم أن مسمى هذا الاسم ذاته أو كونه قادرا على الاختراع أو كونه ملجأ الخلق أو كونه بحيث تتحير العقول في ادراكه الى غير ذلك من المعاني المذكورة لهذا اللفظ وذلك يفيد نفي القطع بمسماه واذا كان الامر كذلك في هذه اللفظة مع نهاية شهرتها ونهاية الحاجة الى معرفتها كان تمكن الاحتمال فيما عداها أظهر انتهى ☆ وهذا الجواب باطل لان هذه اللفظة قد نقلت الينا على طريقة التواتر ونقل الينا الناقلون لها انها موضوعة للرب سبحانه وتعالى وهذا القدر يكفي في الاستدلال به على محل النزاع وأما الاختلاف في مفهوم الاله سبحانه وتعالى فبحث آخر لا يقدح به على محل النزاع أصلا ثم قال مردفا لذلك التشكيك بتشكيك آخر وهو أن من شرط التواتر استواء الطرفين والوسط فهب أنا علمنا حصول شرائط التواتر في حفاظ اللغة والنحو والتصريف في زماننا فكيف نعلم حصولها في سائر الازمنة انتهى ويجاب عنه بان علمنا حصولها فيهم في سائر الازمنة بنقل الائمة الثقات الاثبات المشتغلين باحوال النقلة اجمالا وتفصيلا ثم أطال الكلام على هذا ثم عاد الى التشكيك في نقلها آحادا وجميع ما جاء به مدفوع مردود فلا نشتغل بالتطويل بنقله والكلام عليه ففيما ذكرنا من الرد عليه ما يرشد الى الرد لبقية ما شكك به ☆

وقد اختلف في جواز اثبات اللغة بطريق القياس فجوزه القاضي أبو بكر الباقلاني وابن شريح وأبو اسحق الشيرازي والرازي وجماعة من الفقهاء ومنعه الجويني والغزالي والآمدي وهو قول عامة الحنفية وأكثر الشافعية واختاره ابن الحاجب وابن الهمام وجماعة من المتأخرين وليس النزاع فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب أو بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول بل النزاع فيما اذا سمي مسمى باسم في هذا الاسم باعتبار أصله من حيث الاشتقاق أو غيره معنى يظن اعتبار هذا المعنى في التسمية لاجل دوران ذلك الاسم مع هذا المعنى وجودا وعدما ويوجد ذلك المعنى في غير ذلك الاسم فهل يتعدى ذلك الاسم المذكور الى ذلك الغير بسبب وجود ذلك المعنى فيه فيطلق ذلك الاسم عليه حقيقة اذ لا نزاع في جواز الاطلاق مجازا انما الخلاف في الاطلاق حقيقة وذلك كالخمر الذي هو اسم للنيء من ماء العنب اذا غلى واشتد وقذف بالزبد اذا اطلق على النبيذ الحاقا له بالنيء المذكور بجامع المخامرة للعقل فانها معنى في الاسم يظن اعتباره في تسمية النيء المذكور به لدوران التسمية معه فمهما لم توجد في ماء العنب لا يسمى خمرا بل عصيرا واذا وجدت فيه سمي به واذا زالت عنه لم يسم به بل خلا وقد وجد ذلك في النبيذ أو يخص اسم الخمر بمخامر للعقل هو ماء العنب المذكور فلا يطلق حقيقة على النبيذ وكذلك تسمية النباش سارقا للاخذ بالخفية واللائط زانيا للايلاج المحرم ☆ احتج المجوزون بان دوران الاسم مع المعنى وجودا وعدما يدل على انه المعتبر لانه يفيد الظن واجيب بان افادة الدوران لذلك ممنوعة لما سياتي في مسالك العلة وبعد التسليم لافادة الدوران وكونه طريقا صحيحة فنقول ان أردتم بدوران الاسم مع المعنى المذكور دورانا مطلقا سواء وجد في أفراد المسمى أو غيرها بادعاء ثبوت الاسم في كل مادة يوجد فيها ذلك المعنى وانتفائه في كل ما لم يوجد فيه بطريق النقل فغير المفروض لان ما يوجد فيه ذلك المعنى حينئذ يكون من أفراد المسمى فلا يتحقق الحاق فرع باصل وان أردتم بدوران الاسم مع المسمى أن يدور معه في الاصل المقيس عليه فقط لوجود الاسم في كل مادة

للاحكام وقوله (التي طريقها) أي طريق ثبوتها وظهورها (الاجتهاد) الذي هو بذل الوسع في بلوغ الغرض كما سيأتي آخر الكتاب صفة للمعرفة كما يفهم من قول الشارح الآتي بخلاف ماليس طريقه الاجتهاد كالعلم بان الصلوات الخمس واجبة الى آخره فجعل الخارج بهذه الصفة العلم بتلك الاحكام لانفسها فان ذلك صريح في ان الموصوف بها هو المعرفة لا الاحكام كما قد يسبق الى الفهم من عبارة المصنف قبل التأمل واقتضاه بل صرح به كلام الشراح كالتاج الفزاري والالزم دخول معرفة المقلد أي تهيئوه للمعرفة اذ المعرفة حينئذ غير مقيدة بحصولها بالاجتهاد وتقييد الاحكام بحصولها بالاجتهاد كما يفيده قوله التي طريقها الاجتهاد بناء على أن معناه التي طريق حصولها لا ينافي ذلك اللزوم اذ لا يقتضي تقييد حصول تلك المعرفة بكونه بالاجتهاد بل يصدق مع كون حصولها بغيره وحينئذ فيصدق على معرفة المقلد بالمعنى المذكور معرفة الاحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد مع أن معرفته ليست من الفقه ولو سلم عدم اللزوم

يوجد فيها المسمى وانتفائه في كل مالم يوجد فيه منعنا كونه طريقا مثبتا تسمية الشيء باسم لمشاركة المسمى في معنى دار الاسم معه وجودا وعدما وان سلمنا كونه طريقا صحيحة لاثبات الحكم في الشرعيات فذلك لا يستلزم اثبات كونه طريقا صحيحة في اثبات الاسم وتعديته من محل الى محل آخر لان القياس في الشرعيات سمعي ثبت اعتباره بالسماع من الشارع وتعبدنا به لا أنه عقلي وأجيب ثانيا بالمعارضة على سبيل القلب بأنه دار أيضا مع المحل ككونه ماء العنب ومال الحي ووطأ في القبل فدل على أنه معتبر والمعنى جزء العلة ومن قال بقطع النباش وحد شارب النبيذ فذلك لعموم دليل السرقة والحد أو لقياسهما على السارق والخمر قياسا شرعيا في الحكم لا لانه يسمى النباش سارقا والنبيذ خمرا بالقياس في اللغة كما زعموا وأيضا القياس في اللغة اثبات بالمحتمل وهو غير جائز لانه كما يحتمل التصريح باعتباره يحتمل التصريح بمنعه وأيضا لا يصح الحكم بالوضع بمجرد الاحتمال المجرد عن الرجحان وأيضا هذه اللغة العربية قد تقدم الخلاف هل هي توقيفية أو اصطلاحية وعلى القولين فلا طريق اليها الا النقل فقط وعلى القول بالتفصيل كذلك لانه راجع الى القولين واذا عرفت هذا علمت أن الحق منع اثبات اللغة بالقياس ☆

﴿ الفصل الرابع في تقسيم اللفظ الى مفرد ومركب ﴾

اعلم ان اللفظ ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه فهو مركب والا فهو مفرد والمفرد اما واحد أو متعدد وكذلك معناه فهذه أربعة أقسام ٭ الاول الواحد للواحد إن لم يشترك في مفهومه كثيرون لا محققا ولا مقدرا فمعرفة لتعينه إما مطلقا أى وضعا واستعمالا فعلم شخصي وجزئي حقيقي ان كان فردا أو مضافا بوضعه الاصلي سواء كان العهد أى اعتبار الحضور لنفس الحقيقة أو لحصة منها معينة مذكورة أو في حكمها أو مبهمة من حيث الوجود معينة من حيث التخصيص أو لكل من الحصص واما بالاشارة الحسية فاسمها واما بالعقلية فلا بد من دليلها سابقا كضمير الغائب أو معا كضميري المخاطب والمتكلم أو لاحقا كالموصولات وان اشترك في مفهومه كثيرون تحقيقا أو تقديرا فكلي فان تناول الكثير على انه واحد فجنس والاقسام الجنس وأيا ما كان فتناوله لجزئياته ان كان على وجه التفاوت بأولية أو أولوية أو أشدية فهو المشكك وان كان تناوله لها على السوية فهو المتواطيء وكل واحد من هذه الاقسام ان لم يتناول وضعا الافرادا معينا فخاص خصوص البعض وان تناول الافراد واستغرقها فعام سواء استغرقها مجتمعة أو على سبيل البدل والاول يقال له العموم الشمولي والثاني البدلي وان لم يستغرقها فان تناول مجموعا غير محصور فيسمى عاما عند من لم يشترط الاستغراق كالجمع المنكر وعند من اشترط واسطة والراجح أنه خاص لان دلالته على أقل الجمع قطعية كدلالة المفرد على الواحد وان لم يتناول مجموعا بل واحدا أو اثنين أو يتناول محصورا فخاص خصوص الجنس أو النوع ☆ الثاني اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد ويسمى المتباين سواء تفاصلت أفراده كالانسان والفرس أو تواصلت كالسيف والصارم ٭ الثالث اللفظ الواحد للمعنى المتعدد فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى ناقله والا فحقيقة ومجاز ☆ الرابع اللفظ المتعدد للمعنى الواحد ويسمى المترادف وكل من الاربعة ينقسم الى مشتق وغير مشتق والى صفة وغير صفة ☆ ثم دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام وجميع ما ذكرنا ههنا قد بين في علوم معروفة فلا نطيل البحث فيه ولكنا نذكر ههنا خمس مسائل تتعلق بهذا العلم تعلقا تاما ﴿ المسئلة الاولى في الاشتقاق ﴾ الاشتقاق أن تجد بين اللفظين تناسبا في المعنى والتركيب فترد أحدهما الى الآخر وار كانه أربعة أحدها اسم موضوع لمعنى وثانيها شيء آخر له نسبة الى ذلك المعنى وثالثها مشاركة بين هذين الاسمين في الحروف الاصلية ورابعها تغيير يلحق ذلك الاسم في حرف فقط أو حركة فقط أو فيهما معا وكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة اما أن يكون بالزيادة أو النقصان أو بهما معا فهذه تسعة أقسام أحدها زيادة

فلا أقل من انه اعني جعل الموصوف الاحكام يوهم ذلك ايهاما قويا والاحتراز عنه مع امكانه أولى بل واجب (كالعلم) أى التهيء له والاولى جعله على حذف المضاف أى كتهيء العلم (بان النية في الوضوء واجبة) لصحته (وان الوتر مندوب) لا واجب (وان النية من الليل) بان تقع فيه (شرط في) صحة (صوم رمضان وان الزكاة واجبة في مال الصبي) والصبية بل لفظ الصبي يشمل الصبية كما نقله الاسنوي في شرح منهاج الفقه عن اللغة بان تتعلق به ويلزم الولي الاخراج على ما تقرر في الفقه (و) أنها (غير واجبة في الحلي المباح) كحلي امرأة لا سرف فيه بخلاف الحرام كحلي رجل لاستعماله والمكروه كضبة اناء كبيرة لحاجة أو صغيرة لزينة (وان القتل بمثقل) كصخرة (يوجب القصاص) بشرطه بان يجعله حقا واجبا لورثة المقتول على القاتل (ونحو ذلك) اى والعلم بنحو ذلك المذكور من الامور المذكورة (من) بقية (مسائل الخلاف) اى المسائل المختلف فيها بيان لنحو ذلك فان الشافعي رضى الله عنه قال بجميع هذه الاحكام المذكورة

الحركة ثانيها زيادة الحرف ثالثها زيادتهما رابعها نقصان الحركة خامسها نقصان الحرف سادسها نقصانهما سابعها زيادة الحركة مع نقصان الحرف ثامنها زيادة الحرف مع نقصان الحركة تاسعها ان يزاد فيه حركة وحرف وينقص عنه حركة وحرف وقيل تنتهي أقسامه الى خمسة عشر وذلك لانه يكون اما بحركة أو حرف بزيادة أو نقصان أو بهما والتركيب مثنى وثلاث ورباع ☆ وينقسم الى الصغير والكبير والاكبر لان المناسبة أعم من الموافقة فمع الموافقة في الحروف والترتيب صغير وبدون الترتيب كبير نحو جذب وجبذ وكنى وناك وبدون الموافقة أكبر لمناسبة ما كالمخرج في ثلم وثلب أو الصفة كالشدة في الرجم والرقم فالمعتبر في الاولين الموافقة وفي الاخير المناسبة والاشتقاق الكبير والاكبر ليس من غرض الاصولي لان المبحوث عنه في الاصول انما هو المشتق بالاشتقاق الصغير * واللفظ ينقسم الى قسمين صفة وهي ما دل على ذات مبهمة غير معينة بتعيين شخصي ولا جنسي متصفة بمعين كضارب فان معناه ذات لها الضرب وغير صفة وهو ما لا يدل على ذات مبهمة متصفة بمعين * ثم اختلفوا هل بقاء وجه الاشتقاق شرط لصدق الاسم المشتق فيكون للمباشر حقيقة اتفاقا وفي الاستقبال مجازا اتفاقا وفي الماضي الذي قد انقطع خلاف مشهور بين الحنفية والشافعية فقالت الحنفية مجاز وقالت الشافعية حقيقة واليه ذهب ابن سينا من الفلاسفة وأبو هاشم من المعتزلة ☆ احتج القائلون بالاشتراط بأن الضارب بعد انقضاء الضرب يصدق عليه أنه ليس بضارب واذا صدق عليه ذلك وجب أن لا يصدق عليه انه ضارب لان قولنا ضارب يناقضه في العرف قولنا ليس بضارب وأجيب بمنع أن نفيه في الحال يستلزم نفيه مطلقا فان الثبوت في الحال أخص من الثبوت مطلقا ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم الا أن يراد النفي المقيد بالحال لا نفي المقيد بالحال وأجيب أيضا بأن اللازم النفي في الجملة ولا ينافي الثبوت في الجملة الا أن يقال ان الاعتبار بالمنافاة في اللغة لا في العقل واحتجوا ثانيا بانه لو صح اطلاق المشتق اطلاقا حقيقيا باعتبار ما قبله لصح باعتبار ما بعده ولا يصح اتفاقا وأجيب بمنع الملازمة فانه قد يشترط المشترك بين الماضي والحال وهو كونه ثبت له الضرب * واحتج النافون باجماع أهل اللغة على صحة ضارب أمس والاصل في الاطلاق الحقيقة وأجيب بانه مجاز بدليل اجماعهم على صحة ضارب غدا وهو مجاز اتفاقا ويجاب عنه بان مجازيته لعدم تلبسه بالفعل لا في الحال ولا في الماضي فلا يستلزم مجازية ضارب أمس * والحق ان اطلاق المشتق على الماضي الذي قد انقطع حقيقة لاتصافه بذلك في الجملة وقد ذهب قوم الى التفصيل فقالوا ان كان معناه ممكن البقاء اشترط بقاؤه فاذا مضى وانقطع فمجاز وان كان غير ممكن البقاء لم يشترط بقاؤه فيكون اطلاقه عليه حقيقة وذهب آخرون الى الوقف ولا وجه له فان أدلة صحة الاطلاق الحقيقي على ما مضى وانقطع ظاهرة قوية *

﴿ المسئلة الثانية في الترادف ﴾ هو توالي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد باعتبار معنى واحد فيخرج عن هذا دلالة اللفظين على مسمى واحد لا باعتبار واحد بل باعتبار صفتين كالصارم والمهند أو باعتبار الصفة وصفة الصفة كالفصيح والناطق ☆ والفرق بين الاسماء المترادفة والاسماء المؤكدة أن المترادفة تفيد فائدة واحدة من غير تفاوت أصلا وأما المؤكدة فان الاسم الذي وقع به التاكيد يفيد تقوية المؤكد أو رفع توهم التجوز أو السهو أو عدم الشمول وقد ذهب الجمهور الى اثبات الترادف في اللغة العربية وهو الحق وسببه إما تعدد الوضع أو توسيع دائرة التعبير وتكثير وسائله وهو المسمى عند أهل هذا الشان بالافتنان أو تسهيل مجال النظم والنثر وأنواع البديع فانه قد يحصل أحد اللفظين المترادفين للقافية أو الوزن أو السجعة دون الآخر وقد يحصل التجنيس والتقابل والمطابقة ونحو ذلك بهذا دون هذا وبهذا يندفع ما قاله المانعون لوقوع الترادف في اللغة من انه لو وقع لعري عن الفائدة لكفاية أحدهما فيكون الثاني من باب العبث ويندفع أيضا ما قالوه من أنه يكون من تحصيل الحاصل ولم يأتوا بحجة مقبولة في مقابلة ما هو معلوم بالضرورة من وقوع الترادف في لغة العرب مثل الاسد والليث والحنطة والقمح والجلوس والقعود وهذا كثير جدا وانكاره مباهتة وقولهم ان ما يظن أنه من الترادف هو من

من وجوب النية وما بعده مخالفا فيه ابا حنيفة رضى الله عنه وحيث كان قوله من مسائل الخلاف في حيز التمثيل لم يناف انه قد يتصور مسائل ظنية متفق عليها تعد معرفتها من الفقه والا فخروج مثلها عن الفقه بعيد ولا يخفى شمول التعريف بالتهيؤ لتهيئه عليه أفضل الصلاة والسلام وان منع من الاجتهاد على أحد القولين مع انه لا يسمى فقيها كما اقتضاه كلام الشارح في شرح جمع الجوامع تبعا لهم والعلم بما تقدم في كونه فقها ملتبس (بخلاف) اى بمخالفة تصور الاحكام الشرعية وتصور الذوات كالانسان والصفات كالابيض والافعال كالضرب والعلم ببعض الاحكام الشرعية والعلم بالاحكام العقلية ككون الواحد نصف الاثنين والحسية ككون هذه النار محرقة والاصطلاحية ككون الفاعل مرفوعا فلا يسمى شيء من ذلك فقها وقضية ذلك مع قولهم بجواز تجزء الاجتهاد أن التهيء لمعرفة بعض الاحكام فقط بالاجتهاد لا يسمى فقها فيتحقق الاجتهاد بدون الفقه وقد يستبعد فليتأمل وبمخالفة (ما) أى العلم بالاحكام الشرعية الذي (ليس

اختلاف الذات والصفة كالانسان والبشر أو الصفات كالخمر لتغطية العقل والعقار لعقره أو لمعاقرته أو اختلاف الحالة السابقة كالقعود من القيام والجلوس من الاضطجاع تكلف ظاهر وتعسف بحت وهو وان أمكن تكلف مثله في بعض المواد المترادفة فانه لا يمكن في أكثرها يعلم هذا كل عالم باللغة العرب فالعجب من نسبة المنع من الوقوع الى مثل ثعلب وابن فارس مع توسعهما في هذا العلم ☆

(المسألة الثالثة في المشترك) وهو اللفظة الموضوعة لحقيقتين مختلفتين أو أكثر وضعا أولا من حيث هما كذلك فخرج بالوضع مايدل على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالمجاز وخرج بقيد الحيثية المتواطىء فانه يتناول الماهيات المختلفة لكن لا من حيث هي كذلك بل من حيث انها مشتركة في معنى واحد * وقد اختلف أهل العلم في المشترك فقال قوم انه واجب الوقوع في لغة العرب وقال آخرون انه ممتنع الوقوع وقالت طائفة انه جائز الوقوع احتج القائلون بالوجوب بأن الالفاظ متناهية والمعانى غير متناهية والمتناهى اذا وزع على غير المتناهى لزم الاشتراك ولا ريب في عدم تناهى المعانى لان الاعداد منها وهي غير متناهية بلا خلاف واحتجوا ثانيا بأن الالفاظ العامة كالموجود والشيء ثابتة في لغة العرب وقد ثبت أن وجود كل شيء نفس ماهيته فيكون وجود الشيء مخالفا لوجود الآخر مع أن كل واحد منهما يطلق عليه لفظ الموجود بالاشتراك وأجيب عن الدليل الاول بمنع عدم تناهي المعانى ان أريد بها المختلفة أو المتضادة وتسليمه مع منع عدم وفاء الالفاظ بها ان اريد المتماثلة المتحدة في الحقيقة أو المطلقة فان الوضع للحقيقة المشتركة كاف في التفهيم وأيضا لو سلم عدم تناهى كل منهما لكان عدم تناهى ما يحتاج الى التعبير والتفهيم ممنوعا وأيضا لا نسلم تناهي الالفاظ لكونها متركبة من المتناهى فان أسماء العدد غير متناهية مع تركبها من الالفاظ المتناهية وأجيب عن الدليل الثانى بأنا لا نسلم أن الالفاظ العامة ضرورية في اللغة وان سلمنا ذلك لا نسلم أن الموجود مشترك لفظى لم لا يجوز أن يكون مشتركا معنويا وان سلمنا ذلك لم لا يجوز اشتراك الموجودات كلها في حكم واحد سوى الوجود وهو المسمى بتلك اللفظة العامة واحتج القائلون بالامتناع بأن المخاطبة باللفظ المشترك لا يفيد فهم المقصود على التمام وما كان كذلك يكون منشأ للمفاسد وأجيب بأنه لا نزاع في أنه لا يحصل الفهم التام بسماع اللفظ المشترك لكن هذا القدر لا يوجب نفيه لان أسماء الاجناس غير دالة على أحوال تلك المسميات لا نفياً ولا اثباتا والاسماء المشتقة لا تدل على تعين الموصوفات ألبتة ولم يستلزم ذلك نفيها وكونها غير ثابتة في اللغة ☆

واحتج من قال بجواز الوقوع وامكانه بان المواضعة تابعة لاغراض المتكلم وقد يكون للانسان غرض في تعريف غيره شيئاً على التفصيل وقد يكون غرضه تعريف ذلك الشيء على الاجمال بحيث يكون ذكر التفصيل سببا للمفسدة كما روى عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال لمن سأله عند الهجرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من هو فقال هو رجل يهديني السبيل ولانه ربما لا يكون المتكلم واثقا بصحة الشيء على التعين الا أنه يكون واثقا بصحة وجود أحدها لا محالة فحينئذ يطلق اللفظ المشترك لئلا يكذب ولا يكذب ولا يظهر جهله بذلك فان أى معنى لا يصح فله أن يقول انه كان مرادى الثانى ☆ وبعد هذا كله فلا يخفاك أن المشترك موجود في هذه اللغة العربية لا ينكر ذلك الا مكابر كالقرء فانه مشترك بين الطهر والحيض مستعمل فيهما من غير ترجيح وهو معنى الاشتراك وهذا لا خلاف فيه بين أهل اللغة وقد أجيب عن هذا بمنع كون القرء حقيقة فيهما لجواز مجازية أحدهما وخفاء موضع الحقيقة ورد بان المجاز ان استغنى عن القرينة التحق بالحقيقة وحصل الاشتراك وهو المطلوب والا فلا تساوى ومثل القرء العين فانها مشتركة بين معانيها المعروفة وكذا الجون مشترك بين الابيض والاسود وكذا عسعس مشترك بين أقبل وأدبر وكما هو واقع في لغة العرب بالاستقراء فهو أيضاً واقع في الكتاب والسنة فلا اعتبار بقول من قال انه غير واقع في الكتاب فقط أو غير واقع فيهما الا في اللغة ☆

(المسألة الرابعة) اختلف في جواز استعمال اللفظ المشترك في معنييه او معانيه فذهب الشافعي والقاضي

طريقة الاجتهاد كالعلم بان) الله تعالى واحد وانه ليس بجسم وان (الصلوات الخمس واجبة وان الزنا محرم ونحو ذلك) المذكور ككون الزكاة واجبة والقتل بغير حق محرما وقوله (من) بقية (المسائل القطعية) أى المقطوع بها بيان لنحو ذلك (فلا يسمى) أى العلم بما ذكر فقها واقتصار الشارح على بيان فائدة القيد الاخير دون بقية القيود للاختصار وايثار الاهم بالبيان فان ماخرج بالقيد الاخير أقرب الى توهم كونه فقها مما خرج ببقية القيود كما لا يخفى وحيث قيدت المعرفة بالتي طريقها الاجتهاد الذى لا يحصل منه الا الظن (فالمعرفة هنا) أى في تعريف الفقه المراد بها (العلم) أى معنى لفظ العلم لا مستعملا باصل معناه الآتي بيانه بل مستعملا (بمعنى) أى في معنى (لفظ) (الظن) الذى هو التصديق الراجح كما سيأتى فالاضافة حقيقية أو في معنى هو الظن فالاضافة بيانية لان العلم كثيرا ما يستعمله الفقهاء ونحوهم في معنى الظن ولا اشكال في استعمالها في التعريف بهذا المعنى اما لانها حقيقة عرفية لمن ذكر واما لانها مجاز مشهور لهم أو عليه قرينة واضحة وهي التقييد بحصولها عن

أبو بكر وأبو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار بن احمد والقاضي جعفر والشيخ حسن وبه قال الجمهور وكثير من أئمة أهل البيت الى جوازه وذهب أبو هاشم وأبو الحسن البصري والكرخي الى امتناعه ثم اختلفوا فمنهم من منع منه لامر يرجع الى القصد ومنهم من منع منه لامر يرجع الى الوضع والكلام يبتني على بحث وهو هل يلزم من كون اللفظ لمعنيين أو معاني على البدل أن يكون موضوعا لهما أولها على الجمع أم لا فقال المانعون ان المعلوم بالضرورة المغايرة بين المجموع وبين كل واحد من الافراد لان الوضع تخصيص لفظ بمعنى فكل وضع يوجب أن لا يراد باللفظ الا هذا الموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر فاستعماله للمجموع استعمال له في غير ما وضع له وانه غير جائز وان قلنا ان ذلك اللفظ وضع للمجموع فلا يخلو اما أن يستعمل لافادة المجموع وحده أو لافادته مع افادة أفراده فان كان الاول لم يكن اللفظ مفيداً الا لاحد مفهوماته لان الواضع وضعه بازاء أمور ثلاثة على البدل وأحدها ذلك المجموع فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالا له في كل مفهوماته وان قلنا انه مستعمل في افادة المجموع والافراد على البدل فهو محال كما قدمنا ☆ واحتج المجوزون بأمور أحدها أن الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ثم ان الله سبحانه أراد بقوله (ان الله وملائكته يصلون على النبي) كلا المعنيين وهذا هو الجمع بين معنى المشترك وأجيب بأن هذه الآية ليس فيها استعمال الاسم المشترك في أكثر من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله وملائكته في الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا بد من اتحاد معنى الصلاة في الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبي والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فعلم أنه لابد من اتحاد معنى الصلاة سواء كان معنى حقيقيا أو معنى مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد أنه سبحانه يدعو ذاته بايصال الخير الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فالذي قال ان الصلاة من الله الرحمة قد أراد هذا المعنى لأن الصلاة وضعت للرحمة وأما المجازي فكارادة الخير ونحو ذلك مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع واحتجوا أيضا بقوله سبحانه (ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض) الآية فانه نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال (وكثير من الناس) لان الانقياد شامل لجميع الناس وأجيب بأنه يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا من أن الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لم ينقادوا ويمكن أن يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع فلا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات وباستحالة الشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيامة ☆ اذا عرفت هذا لاح لك عدم جواز الجمع بين معنى المشترك أو معانيه ولم يأت من جوزه بحجة مقبولة وقد قيل انه يجوز الجمع مجازا لا حقيقة وبه قال جماعة من المتأخرين وقيل يجوز ارادة الجمع لكن بمجرد القصد لا من حيث اللغه وقد نسب هذا الى الغزالي والرازي وقيل يجوز الجمع في النفي لا في الاثبات فيقال مثلا ما رأيت عينا ومراده العين الجارحة وعين الذهب وعين الشمس وعين الماء ولا يصح أن يقال عندي عين وتراد هذه المعاني بهذا اللفظ وقيل بارادة الجميع في الجمع فيقال مثلا عندي عيون ويراد تلك المعاني وكذا المثنى فحكمه حكم الجمع فيقال مثلا عندي جونان ويراد أبيض وأسود ولا يصح ارادة المعنيين أو المعاني بلفظ المفرد وهذا الخلاف انما هو في المعاني التي يصح الجمع بينها وفي المعنيين اللذين يصح الجمع بينهما الا في المعاني المتناقضة ☆

﴿ المسألة الخامسة في الحقيقة والمجاز وفي هذه المسألة عشرة ابحاث ﴾

(البحث الاول في تفسير لفظي الحقيقة والمجاز) أما الحقيقة فهي فعيلة من حق الشيء بمعنى ثبت والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة وفعيل في الاصل قد يكون بمعنى الفاعل وقد يكون بمعنى المفعول فعلى

التقدير

الاجتهاد لان الحاصل عن الاجتهاد من حيث حصوله عنه لا يكون الا ظنا وانما قيد بها لان الظن ليس معناها الاصلي الغالب في الاستعمال اذ قد ذكروا أنها ترادف العلم وانما قال فالمعرفة العلم بمعنى الظن ولم يقل في المعرفة بمعنى الظن مع أنه أخصر لانه لم يشتهر اطلاقها بمعنى الظن بخلاف العلم فقرب اطلاقها بمعنى الظن بانها ترادف العلم الذي اشتهر في كلام الفقهاء ونحوهم اطلاقه بمعنى الظن فناسب اطلاقها بمعنى الظن (والاحكام المرادة) للمصنف (فيما ذكر) من هذا التعريف وقضية ذلك أن المقام للاضمار فلعل العدول الى الاظهار لانه أوضح للمبتدىء المقصود بالذات بالكتاب ولانه لم يذكر بحسب الظاهر نفس الاحكام بل متعلقاتها كاسيتين فالاظهار أنسب بمغايرة هذا في الظاهر لما سبق ولا يخفى اشكال الاقتصار على قوله (سبعة) مع تناول الفقه معرفة جميع الاحكام الوضعية أيضا كمعرفة ان هذا سبب في كذا أو شرط له أو مانع منه ولذا مثل فيما سبق بقوله وأن القتل بمثقل يوجب القصاص فان ذلك حكم وضعي والتكليفي وجوب تسليم القاتل نفسه وعليه فلا يصح

التقدير الاول يكون معنى الحقيقة الثابتة وعلى الثاني يكون معناها المثبتة ☆ واما المجاز فهو مفعل من الجواز الذى
هو التعدى كما يقال جزت هذا الموضع اى جاوزته وتعديته أو من الجواز الذى هو قسيم الوجوب والامتناع وهو
راجع الى الاول لان الذى لا يكون واجبا ولا ممتنعا يكون مترددا بين الوجود والعدم فكانه ينتقل من هذا الى هذا
(البحث الثاني في حدها) فقيل في حد الحقيقة انها اللفظ المستعمل فيما وضع له فيشمل هذا الوضع اللغوى
والشرعى والعرفي والاصطلاحى وزاد جماعة في هذا الحد قيدا وهو قولهم في اصطلاح التخاطب لانه اذا كان
التخاطب باصطلاح واستعمل فيه ما وضع له في اصطلاح آخر لمناسبة بينه وبين ما وضع له في اصطلاح التخاطب
كان مجازا مع أنه لفظ مستعمل فيما وضع له وزاد آخرون في هذا الحد قيداً فقالوا هى اللفظ المستعمل فيما وضع
له أولا لاخراج مثل ما ذكر وقيل في حد الحقيقة انها ما أفيد بها ما وضعت له في أصل الاصطلاح الذى وقع
التخاطب به وقيل في حدها انها كل كلمة أريد بها عين ما وضعت له في وضع واضع وضعا لا يستند فيه الى غيره
وأما المجاز فهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة وقيل هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له
أولا على وجه يصح وزيادة قيد على وجه يصح لاخراج مثل استعمال لفظ الارض في السماء وقيل في حده
أيضا انه ما كان بضد معنى الحقيقة ☆

(البحث الثالث) قد اتفق أهل العلم على ثبوت الحقيقة اللغوية والعرفية واختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية
وهى اللفظ الذى استفيد من الشارع وضعه للمعنى سواء كان اللفظ والمعنى مجهولين عند أهل اللغة أو كانا معلومين
لكنهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى أو كان أحدهما مجهولا والآخر معلوما ☆ وينبغى أن يعلم قبل ذكر الخلاف
والادلة من الجانبين أن الشرعية هى اللفظ المستعمل فيما وضع له بوضع الشارع لا بوضع أهل الشرع كما ظن
فذهب الجمهور الى اثباتها وذلك كالصلاة والزكاة والصوم والمصلى والمزكى والصائم وغير ذلك فمحل النزاع
الالفاظ المتداولة شرعا المستعملة في غير ما وضع له في اللغة فالجمهور جعلوها حقائق شرعية بوضع الشارع لها
وأثبت المعتزلة أيضا مع الشرعية حقائق دينية فقالوا ان ما استعمله الشارع في معان غير لغوية ينقسم الى قسمين
الاول الاسماء التى أجريت على الافعال وهى الصلاة والصوم والزكاة ونحو ذلك والقسم الثانى الاسماء التى
أجريت على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق ونحو ذلك فجعلوا القسم الاول حقيقة شرعية والقسم الثانى
حقيقة دينية وان كان الكل على السواء في أنه عرف شرعى وقال القاضى أبو بكر الباقلانى وبعض المتأخرين
ورجحه الرازى أنها مجازات لغوية غلبت في المعانى الشرعية لكثرة دورانها على ألسنة أهل الشرع * وثمرة
الخلاف أنها اذا وردت في كلام الشارع مجردة عن القرينة هل تحمل على المعانى الشرعية أو على اللغوية
فالجمهور قالوا بالاول والباقلانى ومن معه قالوا بالثانى قالوا أما في كلام المتشرعة فيحمل على الشرعى اتفاقا لانها
قد صارت حقائق عرفية بينهم وانما النزاع في كون ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعانى بلا
قرينة فتكون حقائق شرعية أو بغلبتها في لسان أهل الشرع فقط ولم يضعها الشارع بل استعملها مجازات لغوية
لقرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية * احتج الجمهور بما هو معلوم شرعا أن الصلاة في لسان الشارع
وأهل الشرع لذات الاذكار والاركان والزكاة لأداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد
مخصوص وان هذه المدلولات هى المتبادرة عند الاطلاق وذلك علامة الحقيقة بعد أن كانت الصلاة في اللغة
للدعاء والزكاة للنماء والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا وأجيب عن هذا بأنها باقية في معانيها اللغوية
والزيادات شروط والشرط خارج عن المشروط ورد بأنه يستلزم أن لا يكون مصليا من لم يكن داعيا
كالاخرس وأجيب أيضا بأنه لا يلزم من سبق المعانى الشرعية عند الاطلاق ثبوت الحقائق الشرعية لجواز
صيرورتها بالغلبة حقائق عرفية خاصة لأهل الشرع وان لم تكن حقائق شرعية بوضع الشارع ورد بأنه ان
أريد بكون اللفظ مجازا أن الشارع استعمله في معناه لمناسبة للمعنى اللغوى ثم اشتهر فأفاد بغير قرينة فذلك

الاقتصار على هذه السبعة
اللهم الا أن يؤول كلامه
بان المراد أن هذه السبعة
من جملة الاحكام المرادة
ثم رأيت عبارة البرهان
ظاهرة في منافاة هذا
التأويل حيث قال فان
قيل فما الفقه قلنا هو
في اصطلاح علماء الشريعة
العلم باحكام التكاليف
وقد يؤول على ان المراد
احكام التكاليف وما
يتبعها أى من أحكام
الوضع وقد يكون اصطلاح
المصنف تخصيص الفقه
باحكام التكاليف فلا اشكال
وظاهر تفسير السبعة
بقوله (الواجب والمندوب
والمباح والمحظور
والمكروه والصحيح
والفاسد) ان هذه هى
نفس الاحكام وعلى هذا
(فالفقه العلم بالواجب
والمندوب وهكذا) أى
ومثل هذا القول وعلى
قياسه يقال قولا منتهيا
(الى آخر السبعة) المذكورة
بان يقال والمباح أى العلم
بالمباح الى آخره ويحتمل
انها ليست حرف تنبيه
بل اسم بمعنى خذ فيتعلق
به كذا أى وخذ الباقى
وعده كذا أى كالمذكورات
وانته في الاخذ والعد الى
آخر السبعة بان تقول
والمباح الى آخره الا أن
هذا الظاهر غير مراد
اذ هذه المذكورات أفعال
المكلفين بالمعنى الشامل
لاقوالهم وغيرها وهى

معنى الحقيقة الشرعية فثبت المدعى وان أريد أن أهل اللغة استعملوه في هذه المعاني وتبعهم الشارع في ذلك فخلاف الظاهر للقطع بأنها معان حادثة ما كان أهل اللغة يعرفونها * واحتج القاضي ومن معه بأن افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني لو لم تكن لغوية لما كان القرآن كله عربيا وفساد اللازم يدل على فساد الملزوم أما الملازمة فلان هذه الالفاظ مذكورة في القرآن فلو لم تكن افادتها لهذه المعاني عربية لزم أن لا يكون القرآن عربيا واما فساد اللازم فلقوله سبحانه (قرآنا عربيا) وقوله (وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه) وأجيب بأن افادة هذه الالفاظ لهذه المعاني وان لم تكن عربية لكنها في الجملة ألفاظ عربية فانهم كانوا يتكلمون بها في الجملة وان كانوا يعنون بها غير هذه المعاني واذا كان كذلك كانت هذه الالفاظ عربية فالملازمة ممنوعة وأجيب أيضا بأنا لا نسلم أنها ليست بعربية على تسليم أنها مجازات لغوية جعلها الشارع حقائق شرعية لان المجازات عربية وان لم تصرح العرب بآحادها فقد جوزوا نوعها وذلك يكفي في نسبة المجازات بأسرها الى لغة العرب والالزم كونها كلها ليست بعربية واللازم باطل فالملزوم مثله ولو سلمنا أن المجازات العربية التى صارت حقائق بوضع الشارع ليست بعربية لم يلزم أن يكون القرآن غير عربي بدخولها فيه لانها قليلة جدا والاعتبار بالاغلب فان الثور الاسود لا يمنع اطلاق اسم الاسود عليه بوجود شعرات بيض في جلده على أن القرآن يقال بالاشتراك على مجموعه وعلى كل بعض منه فلا تدل الآية على أنه كله عربي كما يفيده قوله في سورة يوسف (انا انزلناه قرآنا عربيا) والمراد منه تلك السورة وأيضا الحروف المذكورة في أوائل السور ليست بعربية والمشكاة لغة حبشية والاستبرق والسجيل فارسيان والقسطاس من لغة الروم * واذا عرفت هذا تقرر لك ثبوت الحقائق الشرعية وعلمت أن نافيها لم يأت بشيء يصلح للاستدلال كما أوضحناه وهكذا الكلام فيما سمته المعتزلة حقيقة دينية فانه من جملة الحقائق الشرعية كما قدمنا فلا حاجة الى تطويل البحث فيه ☆

(البحث الرابع) المجاز واقع في لغة العرب عند جمهور أهل العلم وخالف في ذلك أبو اسحق الاسفرائيني وخلافه هذا يدل أبلغ دلالة على عدم اطلاعه على لغة العرب وينادى بأعلى صوت بأن سبب هذا الخلاف تفريطه في الاطلاع على ما ينبغي الاطلاع عليه من هذه اللغة الشريفة وما اشتملت عليه من الحقائق والمجازات التى لا تخفى على من له أدنى معرفة بها وقد استدل بما هو أوهن من بيت العنكبوت فقال لو كان المجاز واقعا في لغة العرب لزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة وهذا التعليل عليل فان تجويز خفاء القرينة أخفى من السها واستدل صاحب المحصول لهذا القائل بأن اللفظ لو أفاد المعنى على سبيل المجاز فاما أن يفيد مع القرينة أو بدونها والاول باطل لانه مع القرينة المخصوصة لا يحتمل غير ذلك فيكون هو مع تلك القرينة حقيقة لا مجازا والثاني باطل لان اللفظ لو أفاد معناه المجازى بدون قرينة لكان حقيقة فيه اذ لا معنى للحقيقة الا كونها مستقلة بالافادة بدون قرينة وأجاب عنه بأن هذا نزاع في العبارة ولنا أن نقول اللفظ الذى لا يفيد الا مع القرينة هو المجاز ولا يقال للفظة مع القرينة حقيقة فيه لان دلالة القرينة ليست دلالة وضعية حتى يجعل المجموع لفظا واحدا دالا على المسمى * وعلى كل حال فهذا لا ينبغي الاشتغال بدفعه ولا التطويل في رده فان وقوع المجاز وكثرته في اللغة العربية أشهر من نار على علم وأوضح من شمس النهار قال ابن جنى أكثر اللغة مجاز وقد قيل ان أبا على الفارسى قائل بمثل هذه المقالة التى قالها الاسفرائيني وما أظن مثل أبي على يقول ذلك فانه امام اللغة العربية الذى لا يخفى على مثله مثل هذا الواضح البين الظاهر الجلي وكما أن المجاز واقع في لغة العرب فهو أيضا واقع في الكتاب العزيز عند الجماهير وقوعا كثيرا بحيث لا يخفى الا على من لا يفرق بين الحقيقة والمجاز وقد روى عن الظاهرية نفيه في الكتاب العزيز وما هذا بأول مسائلهم التى جمدوا فيها جمودا يأباه الانصاف وينكره الفهم ويجحده العقل وأما ما استدل به لهم من أن المجاز كذب لانه ينفي فيصدق نفيه وهو باطل لان الصادق انما هو نفي الحقيقة فلا ينافي صدق اثبات المجاز وليس في المقام من الخلاف ما يقتضي ذكر بعض المجازات الواقعة في القرآن والامر أوضح

من

متعلق الاحكام لانفسها فانها احد طرفى النسب التامة التى هي المراد بالاحكام هنا كما أشار اليه بقوله (أى الفقه العلم (بان هذا الشيء) كالنية فى الوضوء وهذه النية فى هذا الوضوء (واجب وأن هذا) الشيء كالوتر وهذا الوتر (مندوب لا واجب (وهكذا) أى ومثل هذا القول وعلى قياسه يقال قولا منتهيا أو وخذ الباقى وعده كالمذكورات وانته في الاخذ والعد (الى آخر جزئيات) كل واحد من (السبعة) المذكورات كان يقال وأن هذا الشيء كاكل لحم متروك التسمية ولحم هذا المتروك التسمية مباح وانما عطف بالواو تنبيها على أن الفقه هو العلم بجميع المذكورات كما تقدم من غير اعتبار ترتيب ذهنى أو خارجى في العلم فظهر أن في عبارته تجوزا اما باطلاق اسم المتعلق بالفتح كالنية على المتعلق بالكسر وهو الحكم كثبوت الوجوب للنية لكن هذا لا يناسب قوله الآتى فالواجب الى اخره لتعين حمله على ظاهره كما لا يخفى أو بحذف المضاف أى حكم الواجب أى الحكم المتعلق بالشيء المطلوب طلبا جازما وهو ثبوت

من ذلك وكما أن المجاز واقع في الكتاب العزيز وقوعا كثيرا فهو أيضا واقع في السنة وقوعا كثيرا والانكار لهذا الوقوع مباهتة لايستحق المجاوبة ☆

﴿البحث الخامس﴾ انه لابد من العلاقة في كل مجاز فيما بينه وبين الحقيقة والعلاقة هي اتصال للمعنى المستعمل فيه بالموضوع له وذلك الاتصال اما باعتبار الصورة كما في المجاز المرسل أو باعتبار المعنى كما في الاستعارة وعلاقتها المشابهة وهي الاشتراك في معنى مطلقا لكن يجب أن تكون ظاهرة الثبوت لمحله والانتفاء عن غيره كالاسد للرجل الشجاع لاالابخر والمراد الاشتراك في الكيف فيندرج تحت مطلق العلاقة المشاكلة الكلامية كاطلاق الانسان على الصورة المنقوشة ويندرج تحتها أيضاً المطابقة والمناسبة والتضاد المنزل منزلة التناسب لتهكم نحو (فبشرهم بعذاب أليم) فهذا الاتصال المعنوى ☆ وأما الاتصال الصورى فهو اما في اللفظ وذلك في المجاز بالزيادة والنقصان وفي المشاكلة البديعية وهي الصحبة الحقيقية أو التقديرية وقد تكون العلاقة باعتبار ما مضى وهو الكون عليه كاليتيم للبالغ أو باعتبار المستقبل وهو الاول اليه كالخمر للعصير أو باعتبار الكلية والجزئية كالركوع للصلاة واليد فيما وراء الرسغ والحالية والمحلية كاليد في القدرة والسببية والمسببية والاطلاق والتقييد واللزوم والمجاورة والظرفية والمظروفية والبدلية والشرطية والمشروطية والضدية ☆ ومن العلاقات اطلاق المصدر على الفاعل أو المفعول كالعلم في العالم أو المعلوم ومنها تسمية امكان الشيء باسم وجوده كما يقال للخمر التي في الدن انها مسكرة ومنها اطلاق اللفظ المشتق بعد زوال المشتق منه وقد جعل بعضهم في اطلاق اسم السبب على المسبب أربعة انواع القابل والصورة والفاعل والغاية اى تسمية الشيء باسم قابله نحو سال الوادى وتسمية الشيء باسم صورته كتسمية القدرة باليد وتسمية الشيء باسم فاعله حقيقة أو ظنا كتسمية المطر بالسماء والنبات بالغيث وتسمية الشيء باسم غايته كتسمية العنب بالخمر وفي اطلاق اسم المسبب على السبب أربعة انواع على العكس من هذه المذكورة قبل هذا وعند بعضهم من العلاقات الحلول في محل واحد كالحياة في الايمان والعلم وكالموت في ضدها والحلول في محلين متقاربين كرضى الله في رضى رسوله والحلول في حيزين متقاربين كالبيت في الحرم كما في قوله (فيه مقام ابراهيم) وهذه الانواع راجعة الى علاقة الحالية والمحلية كما أن الانواع السابقة مندرجة تحت علاقة السببية والمسببية فاذكرناه هنا مجموعه أكثر من ثلاثين علاقة وعد بعضهم من العلاقات مالاتعلق لها بالمقام كحذف المضاف نحو (واسأل القرية) يعنى أهلها وحذف المضاف اليه نحو أنا ابن جلا أى أنا ابن رجل جلا والنكرة في الاثبات اذا جعلت للعموم نحو (علمت نفس ما أحضرت) أى كل نفس والمعرف باللام اذا أريد به الواحد المنكر نحو (ادخلوا عليهم الباب) أى بابا من أبوابها والحذف نحو (يبين الله لكم أن تضلوا) أى كراهة أن تضلوا والزيادة كقوله تعالى (ليس كمثله شئ) ولو كانت هذه معتبرة لكانت العلاقات نحو أربعين علاقة لا كما قال بعضهم انها لاتزيد على احدى عشرة وقال آخر لاتزيد على عشرين وقال آخر لا تزيد على خمس وعشرين فتدبر ☆ واعلم أنه لايشترط النقل في آحاد المجاز بل العلاقة كافية والمعتبر نوعها ولو كان نقل آحاد المجاز معتبرا لتوقف أهل العربية في التجوز على النقل ولوقعت منهم التخطئة لمن استعمل غير المسموع من المجازات وليس كذلك بالاستقراء ولذلك لم يدونوا المجازات كالحقائق وأيضاً لو كان نقليا لاستغنى عن النظر في العلاقة لكفاية النقل والى عدم اشتراط نقل آحاد المجاز ذهب الجمهور وهو الحق ولم يأت من اشترط ذلك بحجة تصلح لذكرها وتستدعى التعرض لدفعها وكل من له علم وفهم يعلم أن أهل اللغة العربية مازالوا يخترعون المجازات عند وجود العلاقة ومع نصب القرينة وهكذا من جاء بعدهم من أهل البلاغة في فنى النظم والنثر ويتمادحون باختراع الشيء الغريب من المجازات عند وجود المصحح للتجوز ولم يسمع عن واحد منهم خلاف هذا ☆

﴿البحث السادس في قرائن المجاز﴾ اعلم أن القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام أى لاتكون معنى في

الطلب الجازم له أو بحذف الحيثية أى الواجب من حيث انه واجب أى من حيث ثبوت الواجب له وهكذا ولعله اكتفى في القرينة بوضوح المراد ونبه بتعبيره بهذا الشيء وزيادة لفظ الجزئيات على أن متعلقات الاحكام هى جزئيات السبعة المذكورة لكن ينبغى أن يراد بالجزئيات الاعم من الحقيقية والاضافية كما أشرنا اليه ولم ينبه على ذلك فيما سبق جريا على ظاهر المتن أو لاحذرا من المبادرة الى المخالفة وشملت عبارة المصنف الرخصة والعزيمة لعدم خروجهما عن الاحكام المذكورة والعزيمة لاتنحصر في الواجب كما هو مبين في المطولات كما وقع للتاج القرارى في شرحه ☆ واعلم أن الحيثية في قوله (فالواجب) أى الشيء الواجب (من حيث وصفه بالوجوب) ليست لبيان الاطلاق كما في قولك الانسان من حيث هو انسان جسم ولا للتعليل كما في قولك النار من حيث انها حارة تسخن بل للتقييد كما في قولك الانسان من حيث انه يصح ويزول عن الصحة موضوع

المتكلم وصفةله ولا تكون من جنس الكلام أوتكون معنى في المتكلم أوتكون من جنس الكلام وهذه القرينة التى تكون من جنس الكلام إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بأن يكون في كلام آخر لفظ يدل على عدم ارادة المعنى الحقيقى أوغير خارج عن هذا الكلام بل هو عينه أوشىء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما أن يكون بعض الافراد أولى من بعض في دلالة ذلك اللفظ عليه كما لو قال كل مملوك لى حر فانه لايقع على المكاتب مع أنه عبد ما بقى عليه درهم فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد ❊ أما القرينة التى تكون لمعنى في المتكلم فكقوله سبحانه (واستفزز من استطعت منهم) الآية فانه سبحانه لايأمر بالمعصية ☆ وأما القرينة الخارجة عن الكلام فكقوله (فمن شاء فليؤمن) فان سياق الكلام وهو قوله (انا أعتدنا) يخرجه عن أن يكون للتخيير ونحو قوله طلق امرأتى ان كنت رجلا فان هذا لايكون توكيلا لان قوله ان كنت رجلا يخرجه عن ذلك فانحصرت القرينة في هذه الاقسام ☆ ثم القرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقى قد تكون عقلية وقد تكون حسية وقد تكون عادية وقد تكون شرعية فلا تختص قرائن المجاز بنوع من هذه الانواع دون نوع ☆

﴿البحث السابع في الامور التى يعرف بها المجاز ويتميز عندها عن الحقيقة﴾ اعلم أن الفرق بين الحقيقة والمجاز اما أن يقع بالنص أو الاستدلال أما بالنص فمن وجهين الاول أن يقول الواضع هذا حقيقة وذاك مجاز الثانى أن يذكر الواضع حد كل واحد منهما بأن يقول هذا مستعمل فيما وضع له وذاك مستعمل في غير ما وضع له ويقوم مقام الحد ذكر خاصة كل واحد منهما وأما الاستدلال فمن وجوه ثلاثة (الاول) أن يسبق المعنى الى أفهام أهل اللغة عند سماع اللفظ بدون قرينة فيعلم بذلك انه حقيقة فيه فان كان لايفهم منه المعنى المراد الا بالقرينة فهو المجاز واعترض على هذا بالمشترك المستعمل في معنييه أو معانيه فانه لايتبادر أحدهما أو أحدها لولا القرينة المعينة للمراد مع أنه حقيقة وأجيب بأنها يتبادر جميعها عند من قال بجواز حمل المشترك على جميع معانيه ويتبادر أحدها لابعينه عند من منع من حمله على جميع معانيه ورد بأن علامة المجاز تصدق حينئذ على المشترك المستعمل في المعين اذ يتبادر غيره وهو علامة المجاز مع أنه حقيقة فيه ودفع هذا الرد بأنه انما يصح ذلك لو تبادر أحدهما لابعينه على أنه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك مستعمل فيه وأما اذا علم أن المراد أحدهما بعينه اذ اللفظ يصلح لهما وهو مستعمل في أحدهما ولا يعلمه فذلك كاف في كون المتبادر غير المجاز فلا يلزم كونه للمعين مجازا (الثانى) صحة النفى للمعنى المجازى وعدم صحته للمعنى الحقيقى في نفس الامر واعترض بأن العلم بعدم صحة النفى موقوف على العلم بكونه حقيقة فاثبات كونه حقيقة به دور ظاهر وكذا العلم بصحة النفى موقوف على العلم بأن ذلك المعنى ليس من المعانى الحقيقية وذلك موقوف على العلم بكونه مجازا فاثبات كونه مجازا به دور وأجيب بأن سلب بعض المعانى الحقيقية كاف فيعلم انه مجاز فيه والا لزم الاشتراك وأيضا اذا علم معنى اللفظ الحقيقى والمجازى ولم يعلم أيهما المراد أمكن أن يعلم بصحة نفى المعنى الحقيقى أن المراد هو المعنى المجازى وبعدم صحته أن المراد هو المعنى الحقيقى (الثالث) عدم اطراد المجاز وهو أن لايجوز استعماله في محل مع وجود سبب الاستعمال المسوغ لاستعماله في محل آخر كالتجوز بالنخلة للانسان الطويل دون غيره مما فيه طول وليس الاطراد دليل الحقيقة فان المجاز قد يطرد كالاسد للشجاع واعترض بان عدم الاطراد قد يوجد في الحقيقة كالسخى والفاضل فانهما لايطلقان على الله سبحانه مع وجودهما على وجه الكمال فيه سبحانه وكذا القارورة لاتطلق على غير الزجاجة مما يوجد معنى الاستقرار فيه كالدن وأجيب عنه بأن الامارة عدم الاطراد لالمانع لغة أو شرعا ولم يتحقق فيما ذكرتم من الامثلة فان الشرع منع من اطلاق السخى والفاضل على الله سبحانه واللغة منعت من اطلاق القارورة على غير الزجاجة وقد ذكروا غير هذه الوجوه مثل قولهم من العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز أنها اذا علقت الكلمة بما يستحيل تعليقها به علم أنها في أصل اللغة غير موضوعة له فيعلم انها مجاز فيه ومنها أن يضعوا اللفظة لمعنى

الطلب أى الشىء الواجب باعتبار وصفه بصفة الوجوب لامع قطع النظر عن وصفه بصفة مطلقا ولا باعتبار وصفه بصفة أخرى من صفاته كالصحة والبطلان ففى هذا التقييد اشارة إلى أن هذه الامور السبعة متداخلة لامتباينة فمثلا الواجب والصحيح والحرام متصادقة على صلاة الظهر فى المكان المغصوب مع استجماع شرائطها والمندوب والصحيح والحرام متصادقة في ركعتى الضحى في المكان المغصوب أو الحمام مع استجماع شرائطها ولا منافاة بين الاثابة على الفعل والمعاقبة عليه لانهما باعتبارى تأدى الواجب وشغل حق الغير بغير اذنه ولا بين الاثابة على الترك والمعاقبة عليه لانهما باعتبارى ترك شغل حق الغير بغير اذنه وترك أداء الواجب أى في الجملة اى فى ضمن الترك المطلق والى أن تداخلها لايقدح في صحة تقسيمها لكفاية تباينها بالاعتبار في صحته والى أن عدم تباينها بحسب الذات لتصادقها لايقدح في صحة رسومها المذكورة لكفاية التمايز بالاعتبار

ثم يتركوا استعماله الافي بعض معانيه المجازية ثم استعملوه بعد ذلك في غير ذلك الشيء فانا نعلم كونه من المجاز العرفي مثل استعمال لفظ الدابة في الحمار ومنها امتناع الاشتقاق فانه دليل على كون اللفظ مجازا ومنها أن تختلف صيغة الجمع على الاسم فيجمع على صيغة مخالفة لصيغة جمعه لمسمى آخر هو فيه حقيقة ومنها أن المعنى الحقيقي اذا كان متعلقاً بالغير فانه اذا استعمل فيما لايتعلق به شيء كان مجازا وذلك كالقدرة اذا أريد بها الصفة كانت متعلقة بالمقدور واذا أطلقت على النبات الحسن لم يكن لها متعلق فيعلم كونها مجازا فيه ومنها أن يكون اطلاقه على أحد مسميه متوقفا على تعلقه بالآخر نحو (ومكروا ومكر الله) ولا يقال مكر الله ابتداء ومنها أن لايستعمل الامقيدا ولا يستعمل للمعنى المطلق كنار الحرب وجناح الذل ☆

﴿البحث الثامن﴾ في أن اللفظ قبل الاستعمال لايتصف بكونه حقيقة ولابكونه مجازا لخروجه عن حد كل واحد منهما اذ الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له وقد اتفقوا على أن الحقيقة لاتستلزم المجاز لان اللفظ قد يستعمل في ما وضع له ولا يستعمل في غيره وهذا معلوم لكل عالم بلغة العرب واختلفوا هل يستلزم المجاز الحقيقة أم لا بل يجوز أن يستعمل اللفظ في غير ما وضع له ولايستعمل في ما وضع له أصلا فقال جماعة ان المجاز يستلزم الحقيقة واستدلوا على ذلك بانه لولم يستلزم لخلا الوضع عن الفائدة وكان عبثا وهو محال أما الملازمة فلان مالم يستعمل لايفيد فائدة وفائدة الوضع انماهي افادة المعاني المركبة واذالم يستعمل لم يقع في التركيب فانتفت فائدته وأما بطلان اللازم فظاهر وأجيب بمنع انحصار فائدة في افادة المعاني المركبة فان صحة التجوز فائدة واستدل القائلون بعدم الاستلزام وهم الجمهور بأنه لواستلزم المجاز الحقيقة لكانت لنحو شابت لمة الليل أي ابيض الغسق وقامت الحرب على ساق أي اشتدت حقيقة واللازم منتف وأجيب عن هذا بجوابين جدلي وتحقيقي أما الجدلي فبأن الالزام مشترك لان نفس الوضع لازم للمجاز فيجب أن تكون هذه المركبات موضوعة لمعنى متحقق وليس كذلك وأما التحقيق فباختيار أنه لامجاز في المركب بل في المفردات ولها وضع واستعمال ولا مجاز في التركيب حتى يلزم أن يكون له معنى ومن اتبع عبد القاهر في أن المجاز مفرد ومركب ويسمى عقليا وحقيقة عقلية لكونهما في الاسناد سواء كان طرفاه حقيقتين نحو سرتني رؤيتك أو مجازين نحو أحياني اكتحالي بطلعتك أو مختلفين فان اتبعه في عدم الاستلزام أيضا فذاك والا فله أن يجيب بأن مجازات الاطراف لامدخل لها فيه ولها حقائق ومجاز الاسناد ليس لفظا حتى يطلب لعينه حقيقة ووضع بل معنى له حقيقة بغير هذا اللفظ واجتماع المجازات لايستلزم اجتماع حقائقها ومن قال باثبات المجاز المركب في الاستعارة التمثيلية نحو طارت به العنقاء وأراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى فلا بد أن يقول بعدم الاستلزام ومن نفى المجاز المركب أجاب عن المجاز العقلي بأنه من الاستعارة التبعية وذلك لان عرف العرب أن يعتبروا القابل فاعلا نحو مات فلان وطلعت الشمس ولم يلتزموا الاسناد الى الفاعل الحقيقي كما في أنبت الله وخلق الله فكذا سرتني رؤيتك لانها قابلة لاحداث الفرح ونحوها من الصور الاسنادية ☆ وأشف ما استدلوا به قولهم ان الرحمن مجاز في الباري سبحانه لانه معناه ذو الرحمة ومعناه الحقيقي وهو رقة القلب لاوجود له ولم يستعمل في غيره تعالى وأجيب بان العرب قد استعملته في المعنى الحقيقي فقالوا لمسيلمة رحمان اليمامة وردبانهم لم يريدوا بهذا الاطلاق أن مسيلمة رقيق القلب حتى يرد النقض به ☆ ومما يستدل به للنافي أن أفعال المدح والذم هي أفعال ماضية ولا دلالة لها على الزمان الماضي فكانت مجازات لاحقائق لها ☆

(البحث التاسع) في اللفظ اذا دار بين أن يكون مجازا أو مشتركا هل يرجح المجاز على المشترك أو المشترك على المجاز فرجح قوم الاول ورجح آخرون الثاني استدل الاولون بان المجاز أكثر من الاشتراك في لغة العرب فرجح الاكثر على الاقل وقال ابن جني أكثر اللغة مجاز وبان المجاز معمول به مطلقا فبلا قرينة حقيقة ومعها مجاز والمشترك بلا قرينة مهمل والاعمال أولى من الاهمال وبان المجاز أبلغ من الحقيقة كما هو مقرر في علم المعاني

اذ الفرد المشترك يدخل في أحد الرسمين أو الرسوم بالاعتبار الذى صار به من أفراد ذلك المرسوم ويخرج عنه بالاعتبار الذى صار به من افراد المرسوم الآخر فان قلت هل يصح أن يكون قوله من حيث وصفه بالوجوب للاحتراز عنه من حيث حقيقته او ذاته اذا لم يعرفه بذاتياته بل بعوارضه (قلت) اما الاول فيمنع منه ماهو ظاهر ان الواجب من حيث وصفه بالوجوب وبذلك الاعتبار له حقيقة ذاتية وحقيقة عرضية فهو بقيد الحيثية المذكورة صالح لكل منهما فانه موضوع اصطلاحي ولاتوقف لعارف فى أن واضعه انما وضعه لحقيقة معناه باعتبار وصف الوجوب لامع قطع النظر عنه اذ هو مع قطع النظر عن وصف الوجوب غير موضوع لتلك الحقيقة قطعا فالتقييد بهذه الحيثية لاينافي التعريف بالذاتيات حتى يكون احترازا عنه كما يتوهم ذلك من لامعرفة له بامثال هذه المباحث أولم يصدق تأمله بل بناسبه ويصلح له ضرورة أن حقيقة الواجب الذاتية اصطلاحا ليست الاللواجب باعتبار قيد الوجوب

والبيان وبأنه أوجز كما في الاستعارة فهذه فوائد للمجاز وقد ذكروا غيرها من الفوائد التى لا مدخل لها في المقام وذكروا للمشترك مفاسد منها اخلاله بالفهم عند خفاء القرينة عند من لا يجوز حمله على معنييه أو معانيه بخلاف المجاز فانه عند خفاء القرينة يحمل على الحقيقة ومنها تاديته الى مستبعد من نقيض أو ضد كالقرء اذا أطلق مرادا به الحيض فيفهم منه الطهر أو بالعكس ومنها احتياجه الى قرينتين إحداهما تعينه للمعنى المراد والاخرى تعينه للمعنى الآخر بخلاف المجاز فانه تكفى فيه قرينة واحدة ☆ واحتج الآخرون بان للاشتراك فوائد لا توجد في المجاز وفي المجاز مفاسد لا توجد في المشترك فمن الفوائد أن المشترك مطرد فلا يضطرب بخلاف المجاز فقد لا يطرد لما تقدم ومنها الاشتقاق منه بالمعنيين فيتسع الكلام نحو أقرأت المرأة بمعنى حاضت وطهرت والمجاز لا يشتق منه وان صلح له حال كونه حقيقة ومنها صحة التجوز باعتبار معنى المشترك فتكثر بذلك الفوائد وأما مفاسد المجاز التى لا توجد في المشترك فمنها احتياجه الى الوضعين الشخصى والنوعى والشخصى باعتبار معناه الاصلى والفرعى للعلاقة والمشترك يكفى فيه الوضع الشخصى ولا يحتاج الى النوعى لعدم احتياجه الى العلاقة ومنها أن المجاز مخالف للظاهر فان الظاهر المعنى الحقيقى لا المجازى بخلاف المشترك فانه ليس ظاهراً في بعض معانيه دون بعض حتى يلزم بارادة أحدها مخالفة الظاهر ومنها أن المجاز قد يؤدى الى الغلط عند عدم القرينة فيحمل على المعنى الحقيقى بخلاف المشترك فان معانيه كلها حقيقية ☆ وقد اجيب عن هذه الفوائد والمفاسد التى ذكرها الاولون والآخرون والحق ان الحمل على المجاز أولى من الحمل على الاشتراك لغلبة المجاز بلا خلاف والحمل على الاعم الاغلب دون القليل النادر متعين ☆ واعلم أن التعارض الحاصل بين أحوال الالفاظ لا يختص بالتعارض بين المشترك والمجاز فان الخلل في فهم مراد المتكلم يكون على خمسة أوجه أحدها احتمال الاشتراك وثانيها احتمال النقل بالعرف او الشرع وثالثها احتمال المجاز ورابعها احتمال الاضمار وخامسها احتمال التخصيص ووجه كون هذه الوجوه تؤثر خللا في فهم مراد المتكلم أنه اذا انتفى احتمال الاشتراك والنقل كان اللفظ موضوعا لمعنى واحد واذا انتفى احتمال المجاز والاضمار كان المراد من اللفظ ما وضع له واذا انتفى احتمال التخصيص كان المراد باللفظ جميع ما وضع له فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم ☆ والتعارض بين هذه يقع من عشرة وجوه لانه يقع بين الاشتراك وبين الاربعة الباقية ثم بين النقل وبين الثلاثة الباقية ثم بين المجاز والوجهين الباقيين ثم بين الاضمار والتخصيص فاذا وقع التعارض بين الاشتراك والنقل فقيل ان النقل أولى لانه يكون اللفظ عند النقل لحقيقة واحدة مفردة في جميع الاوقات والمشترك مشترك في الاوقات كلها وقيل الاشتراك أولى لانه لا يقتضى فسخ وضع سابق والنقل يقتضيه وأيضا لم ينكر وقوع المشترك في لغة العرب أحد من أهل العلم وأنكر النقل كثير منهم وأيضاً قد لا يعرف النقل فيحمل السامع ما سمعه من اللفظ على المعنى الاصلى فيقع الغلط وأيضاً المشترك أكثر وجودا من المنقول وهذه الوجوه ترجح الاشتراك على النقل وهى أقوى مما استدل به من رجح النقل * وأما التعارض بين المشترك والمجاز فقد تقدم تحقيقه في صدر هذا البحث * وأما التعارض بين الاشتراك والاضمار فقيل ان الاضمار أولى لان الاجمال الحاصل بسبب الاضمار مختص ببعض الصور والاجمال الحاصل بسبب الاشتراك عام في كل الصور فكان اخلاله بالفهم أكثر من اخلال الاضمار به وقيل ان الاشتراك أولى لان الاضمار محتاج الى ثلاث قرائن قرينة تدل على أصل الاضمار وقرينة تدل على موضع الاضمار وقرينة تدل على نفس المضمر والمشترك يفتقر الى قرينتين كما سبق فكان الاضمار أكثر اخلالا بالفهم وأجيب بأن الاضمار وان افتقر الى تلك القرائن الثلاث فذلك في صورة واحدة بخلاف المشترك فانه يفتقر الى القرينتين في صور متعددة فكان أكثر اخلالا بالفهم على أن الاضمار من باب الايجاز وهو من محسنات الكلام * وأما التعارض بين الاشتراك والتخصيص فقيل التخصيص أولى لان التخصيص أولى من المجاز وقد تقدم أن المجاز أولى من الاشتراك * وأما التعارض بين النقل والمجاز فقيل المجاز أولى لان النقل يحتاج الى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع وذلك

لا باعتبار غير هذا القيد ولا مع قطع النظر عن التقييد مطلقا * وأما الثانى فان أريد بالذات الحقيقة منع منه ما تقرر أو الفرد فالتعريف لا يكون للافراد حتى يحترز عنها نعم ان أريد بالحقيقة والذات هنا معروض الوجوب بدون عارضه استقام الاحتراز * ومعلوم انه لا يمكن حمل التوهم المذكور على ذلك مع ما ذكر له من التوجيه وبالجملة فالواجب باعتبار وصف الوجوب لغة الثابت والساقط واصطلاحا (ما) أى شيء من فعل أو قول أو غيرهما (يثاب) أى يقع الثواب الذى هو مقدار مخصوص من الجزاء يعلمه الله تعالى ويختلف بحسب صفات الفعل والفاعلين كما هو ظاهر (على فعله) تفضلا لا وجوبا كما هو المذهب الحق وان صح وصفه بالوجوب باعتبار الوعد وكذا في جميع ما يأتى فلا منافاة بين نصوص أن دخول الجنة بالاعمال ونصوص أنها ليست بها فالمراد من الاولى انه بها تفضلا ومن الثانية انه ليس بها لذاتها وما اقتضاه اضافة الفعل هنا وفيما يأتى من تغاير الشىء وفعله صحيح بحسب الذهن اذ بينهما

متعذر أو متعسر والمجاز يحتاج الى قرينة مانعة عن فهم الحقيقة وذلك متيسر ✡ وأيضاً المجاز أكثر من النقل والحمل على الأكثر مقدم وأيضا في المجاز ما قدمنا من الفوائد وليس شيء من ذلك في المنقول ✻ وأما التعارض بين النقل والتخصيص فقيل التخصيص أولى لما تقدم من أن التخصيص مقدم على المجاز والمجاز مقدم على النقل ✡ وأما التعارض بين المجاز والاضمار فقيل هما سواء وقيل المجاز أولى لان الاضمار يحتاج الى ثلاث قرائن كما تقدم ✡ وأما التعارض بين المجاز والتخصيص فالتخصيص أولى لان السامع اذا لم يجد قرينة تدل على التخصيص حمل اللفظ على عمومه فيحصل مراد المتكلم وأما في المجاز فالسامع اذا لم يجد قرينة حمله على الحقيقة فلا يحصل مراد المتكلم ✻ وأما التعارض بين الاضمار والتخصيص فالتخصيص أولى لما تقدم من أن التخصيص مقدم على المجاز والمجاز هو والاضمار سواء وهو أولى من الاضمار ✡

﴿البحث العاشر في الجمع بين الحقيقة والمجاز﴾ ذهب جمهور أهل العربية وجميع الحنفية وجمع من المعتزلة والمحققون من الشافعية الى أنه لا يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي حال كونهما مقصودين بالحكم بأن يراد كل واحد منهما وأجاز ذلك بعض الشافعية وبعض المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وأبي علي الجبائي مطلقا الا أن لا يمكن الجمع بينهما كافعل أمرا وتهديدا فان الامر طلب الفعل والتهديد يقتضي الترك فلا يجتمعان معا وقال الغزالي وأبو الحسين انه يصح استعماله فيهما عقلا لا لغة الا في غير المفرد كالمثنى والمجموع فيصح استعماله فيهما لغة لتضمنه المتعدد كقولهم القلم أحد اللسانين ورجح هذا التفصيل ابن الهمام وهو قوي لانه قد وجد المقتضي وفقد المانع فلا يمتنع عقلا ارادة غير المعنى الحقيقي مع المعنى الحقيقي بالمتعدد ✻ واحتج المانعون مطلقا بأن المعنى المجازي يستلزم ما يخالف المعنى الحقيقي وهو قرينة عدم ارادته فيستحيل اجتماعهما وأجيب بأن ذلك الاستلزام انما هو عند عدم قصد التعميم أما معه فلا واحتجوا ثانيا بأنه كما يستحيل في الثوب الواحد أن يكون ملكا وعارية في وقت واحد كذلك يستحيل في اللفظ الواحد أن يكون حقيقة ومجازا وأجيب بأن الثوب ظرف حقيقي للملك والعارية واللفظ ليس بظرف حقيقي للمعنى ✻ والحق امتناع الجمع بينهما لتبادر المعنى الحقيقي من اللفظ من غير أن يشاركه غيره في التبادر عند الاطلاق وهذا بمجرده يمنع من ارادة غير الحقيقي بذلك اللفظ المفرد مع الحقيقي ولا يقال ان اللفظ يكون عند قصد الجمع بينهما مجازا لهما لان المفروض أن كل واحد منهما متعلق الحكم لا مجموعهما ولا خلاف في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يندرج تحته المعنى الحقيقي وهو الذي يسمونه عموم المجاز ✡ واختلفوا هل يجوز استعمال اللفظ في معنييه أو معانيه المجازية فذهب المحققون الى منعه وهو الحق لان قرينة كل مجاز تنافي ارادة غيره من المجازات والى هنا انتهى الكلام في المبادىء ✡ وقد ذكر جماعة من أهل الاصول في المبادىء مباحث في بعض الحروف التي ربما يحتاج اليها الاصولي وأنت خبير بأنها مدونة في فن مستقل مبينة بيانا تاما وذلك كالخلاف في الواو هل هي لمطلق الجمع أو للترتيب فذهب الى الاول جمهور النحاة والاصوليين والفقهاء قال أبو علي الفارسي أجمع نحاة البصرة والكوفة على أنها للجمع المطلق وذكر سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه أنها للجمع المطلق وقال الفراء وثعلب وأبو عبيد انها للترتيب وروى هذا عن الشافعي والمؤيد بالله وأبي طالب ✡ احتج الجمهور بأن الواو قد تستعمل فيما يمتنع الترتيب فيه كقولهم تقاتل زيد وعمرو ولو قيل تقاتل زيد فعمرو أو تقاتل زيد ثم عمرو لم يصح والاصل الحقيقة فوجب أن يكون حقيقة في غير الترتيب وأيضا لو اقتضت الواو الترتيب لم يصح قولك رأيت زيدا وعمرا بعده أو رأيت زيدا وعمرا قبله لان قولك بعده يكون تكرارا لما تفيده الواو من الترتيب وقولك قبله يكون مناقضا لمعنى الترتيب ويمكن أن يجاب عن هذا الاستدلال بأنه امتنع جعل الواو هنا للترتيب لوجود مانع ولا يستلزم ذلك امتناعه عند عدمه واحتجوا أيضا بقوله تعالى (ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة) في سورة البقرة وقال في سورة الاعراف (وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا) وقوله (واسجدي واركعي مع الراكعين) مع أن الركوع

فيه تغاير التأثير والاثر دون الخارج اذ ليس فيه الامؤثر أي موجود وأثره ولا وجود للتأثير في الخارج أصلا ومن ثم كان متعلق التكليف الاثر لوجوده خارجا دون التأثير لعدمه كذلك كما يستفاد ذلك من عبارة المصنف حيث جعل موصوف الوجوب الشيء المضاف اليه الفعل فانه عبارة عن الاثر والفعل المضاف اليه هو التأثير ✻ نعم قد يستبعد تعليق الثواب بالفعل مع أن المكلف به أثره اللهم الا أن يمنع الاستبعاد أو يلاحظ أنهما واحد في الخارج أو تجعل الاضافة بيانية (ويعاقب) أي يقع العقاب في الآخرة عدلا فليس المراد مجرد امكان الاثابة والمعاقبة والافغير الواجب كذلك اذ له تعالى اثابة كل عاص ومعاقبة كل طائع (على تركه) أي كف النفس عنه اذ لا تكليف الا بفعل وهو في النهي الكف من المنهي شخصا كان كما في الواجب العيني أو جماعة كما في واجب الكفاية مطلقا أو في الوقت المعين له بل أو في أوله ان لم يعزم فيه على الفعل في الوقت اذ المعتمد في فروعنا أنه يجب بمجرد دخول الوقت اما الفعل أو العزم عليه فيه ✻ وخرج بالقيد الاول ما عدا المندوب وبالثاني المندوب ✡ واعلم أن الذي

مقدم على السجود وقوله (فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله) وقوله (أو تقطع أيديهم وأرجلهم) وقوله (والسارق والسارقة) و(الزانية والزانى) وليست في شيء من هذه المواضع للترتيب وهكذا في غيرها مما يكثر تعداده وعلى كل حال فأهل اللغة العربية لا يفهمون من قول من قال اشتر الطعام والادام أو اشتر الادام والطعام الترتيب أصلا وأيضا لو كانت الواو للترتيب لفهم الصحابة رضى الله عنهم من قوله سبحانه (إن الصفا والمروة من شعائر الله) أن الابتداء يكون من الصفا من دون أن يسألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك ولكنهم سألوه فقال ابدؤا بما بدأ الله به ☆ واحتج القائلون بالترتيب بما صح أن خطيبا قال في خطبته من يطع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بئس خطيب القوم أنت قل ومن يعص الله ورسوله ولو كان الواو لمطلق الجمع لما افترق الحال بين ما علمه الرسول وبين ما قاله وأجيب عن هذا بأنه انما أمره صلى الله عليه وآله وسلم بذلك لانه فهم منه اعتقاد التسوية بين الله ورسوله فأمره بعدم الجمع بينهما في ضمير واحد تعظيما لله سبحانه ☆ والحاصل أنهم لم يأت القائلون بافادة الواو للترتيب بشيء يصلح للاستدلال به ويستدعى الجواب عنه ☆ وكما أن الواو لمطلق الجمع من دون ترتيب ولا معية فالفاء للتعقيب باجماع أهل اللغة واذا وردت لغير تعقيب فذلك لدليل آخر مقترن معناه بمعناها ☆ وكذلك في للظرفية اما محققة أو مقدرة ☆ وكذلك من ترد لمعان ☆ وكذلك الباء لها معان مبينة في علم الاعراب فلا حاجة لنا الى التطويل بهذه الحروف التى لا يتعلق بتطويل الكلام فيها كثير فائدة فان معرفة ذلك قد عرفت من ذلك العلم ☆ ولنشرع الآن بعون الله وامداده وهدايته وتيسيره في المقاصد فنقول ☆

﴿ المقصد الأول في الكتاب العزيز ﴾

(وفيه أربعة فصول)

﴿الفصل الاول فيما يتعلق بتعريفه﴾ اعلم أن الكتاب لغة يطلق على كل كتابة ومكتوب ثم غلب في عرف أهل الشرع على القرآن ☆ والقرآن في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله سبحانه المقروء بألسنة العباد وهو في هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر ولذا جعل تفسيرا له فهذا تعريف الكتاب باعتبار اللغة وهو التعريف اللفظى الذى يكون بمرادف أشهر ☆ وأما حد الكتاب اصطلاحا فهو الكلام المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا فخرج بقوله المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف سائر الكتب والاحاديث القدسية والاحاديث النبوية وغيرها وخرج بقوله المنقول الينا نقلا متواترا القراآت الشاذة وقد أورد على هذا الحد أن فيه دورا لانه عرف الكتاب بالمكتوب فى المصاحف وذلك لانه اذا قيل ما المصحف فلابد أن يقال هو الذى كتب فيه القرآن وأجيب بأن المصحف معلوم فى العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذى كتب فيه القرآن وقيل في حده هو اللفظ العربى المنزل للتدبر والتذكر المتواتر فاللفظ جنس يعم الكتب السماوية وغيرها والعربى يخرج غير العربى من الكتب السماوية وغيرها والمنزل يخرج ما ليس بمنزل من العربى وقوله للتدبر والتذكر لزيادة التوضيح وليس من ضروريات هذا التعريف والتدبر التفهم لما يتبع ظاهره من التأويلات الصحيحة والمعانى المستنبطة والتذكر الاتعاظ بقصصه وأمثاله وقوله المتواتر يخرج ما ليس بمتواتر كالقراآت الشاذة والاحاديث القدسية وقيل فى حده هو الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فخرج الكلام الذى لم ينزل والذى نزل لا للاعجاز كسائر الكتب السماوية والسنة والمراد بالاعجاز ارتقاؤه فى البلاغة الى حد خارج عن طوق البشر ولهذا عجزوا عن معارضته عند تحديهم والمراد بالسورة الطائفة منه المترجم أولها وآخرها توقيفا واعترض على هذا الحد بأن الاعجاز ليس لازما بينا والا لم يقع فيه ريب وبأن معرفة السورة تتوقف على معرفة القرآن وأجيب بأن اللزوم بين وقت التعريف لسبق العلم باعجازه وبأن السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا كان

او

عليه المتأخرون هو امتناع الخلف في الوعد لانه فيه نقص وجوازه في الوعيد لانه فيه كرم فيجوز أن لا يعاقب العاصى واستشكل باستلزامه جواز الكذب وتبديل القول وقد قام القاطع على انتفائهما وقد بينت فى الاصل اختلافهم في جواب ذلك وأن الاوجه وفاقا لشيخنا الشريف التزام الامتناع في الوعيد أيضا للالزام المذكور ولا اشكال لان كلا منهما معلق بالمشيئة وان لم يصرح بها لقيام القاطع على تعلقهما كغيرهما بها لكن الفرق بينهما أنه تعالى لجوده ورحمته لا يشاء الا مقتضى الوعد وقد لا يشاء مقتضى الوعيد بل يشاء عدمه وبذلك يظهر جواز الخلف في كل بحسب الظاهر دون الحقيقة الا أنه لا يقع فى جانب الوعد وان لم يلزم من وقوعه فيه محذور اذ غاية الأمر أنه علق الاعطاء على المشيئة ولم يشأ فاحفظ ذلك فانه من النفائس فعلم انه قد يقع العفو عن تارك الواجب سواء أثبتنا جواز الخلف فى الوعيد أم لا فمن هنا ورد أن هذا التعريف غير جامع لخروج الواجب المعفو عن تركه (و) اجاب الشارح عنه بوجهين الاول

أوغيره بدليل سورة الانجيل وقال جماعة فى حده هو مانقل الينا بين دفتى المصحف تواترا وقال جماعة هو القرآن المنزل على رسولنا المكتوب فى المصاحف المنقول تواترا بلا شبهة فالقرآن تعريف لفظى للكتاب والباقى رسمى ويعترض عليه بمثل ماسبق ويجاب عن الاعتراض بما مر وقيل هو كلام الله العربى الثابت فى اللوح المحفوظ للانزال واعترض عليه بأن الاحاديث القدسية والقراآت الشاذة بل وجميع الاشياء ثابتة فى اللوح المحفوظ لقوله تعالى (ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين) وأجيب بمنع كونها أثبتت في اللوح للانزال ☆ والاولى أن يقال هو كلام الله المنزل على محمد المتلو المتواتر وهذا لا يرد عليه ماورد على سائر الحدود فتدبر

﴿ الفصل الثانى ﴾

اختلف فى المنقول آحادا هل هو قرآن أم لا فقيل ليس بقرآن لان القرآن مما تتوفر الدواعى على نقله لكونه كلام الرب سبحانه وكونه مشتملا على الاحكام الشرعية وكونه معجزا وما كان كذلك فلابد أن يتواتر فما لم يتواتر فليس بقرآن هكذا قرر أهل الاصول التواتر وقد ادعى تواتر كل واحدة من القراآت السبع وهى قراءة أبى عمرو ونافع وعاصم وحمزة والكسائى وابن كثير وابن عامر دون غيرها وادعى أيضا تواتر القراآت العشر وهى هذه مع قراءة يعقوب وأبى جعفر وخلف وليس على ذلك أثارة من علم فان هذه القراآت كل واحدة منها منقولة نقلا آحاديا كما يعرف ذلك من يعرف أسانيد هؤلاء القراء لقراآتهم وقد نقل جماعة من القراء الاجماع على أن فى هذه القراآت ماهو متواتر وفيها ماهو آحاد ولم يقل أحد منهم بتواتر كل واحدة من السبع فضلا عن العشر وانما هو قول قاله بعض أهل الاصول وأهل الفن أخبر بفنهم ☆ والحاصل أن مااشتمل عليه المصحف الشريف واتفق عليه القراء المشهورون فهو قرآن وما اختلفوا فيه فان احتمل رسم المصحف قراءة كل واحد من المختلفين مع مطابقتها للوجه الاعرابى والمعنى العربى فهى قرآن كلها وان احتمل بعضها دون بعض فان صح اسناد مالم يحتمله وكانت موافقة للوجه الاعرابى والمعنى العربى فهى الشاذة ولها حكم أخبار الآحاد فى الدلالة على مدلولها وسواء كانت من القراآت السبع أو من غيرها ☆ وأما مالم يصح اسناده مما لم يحتمله الرسم فليس بقرآن ولا منزل منزلة أخبار الآحاد أما انتفاء كونه قرآنا فظاهر وأما انتفاء تنزيله منزلة أخبار الآحاد فلعدم صحة اسناده وان وافق المعنى العربى والوجه الاعرابى فلا اعتبار بمجرد الموافقة مع عدم صحة الاسناد وقد صح أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بأن القرآن أنزل على سبعة أحرف وصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أقرأنى جبريل على حرف فلم أزل أستزيده حتى أقرأنى على سبعة أحرف والمراد بالاحرف السبعة لغات العرب فانها بلغت الى سبع لغات اختلفت فى قليل من الالفاظ واتفقت فى غالبها فما وافق لغة من تلك اللغات فقد وافق المعنى العربى والاعرابى وهذه المسئلة محتاجة الى بسط تتضح به حقيقة ماذكرناه وقد أفردناها بتصنيف مستقل فليرجع اليه ☆ وقد ذكر جماعة من أهل الاصول فى هذا البحث ماوقع من الاختلاف بين القراء فى البسملة وكذلك ماوقع من الاختلاف فيها بين أهل العلم هل هى آية من كل سورة أو آية من الفاتحة فقط أو آية مستقلة أنزلت للفصل بين كل سورتين أو ليست بآية ولا هى من القرآن وأطالوا البحث فى ذلك وبالغ بعضهم فجعل هذه المسئلة من مسائل الاعتقاد وذكرها فى مسائل أصول الدين والحق أنها آية من كل سورة لوجودها فى رسم المصاحف وذلك هو الركن الاعظم فى اثبات القرآنية للقرآن ثم الاجماع على ثبوتها خطا فى المصحف فى أوائل السور ولم يخالف فى ذلك من لم يثبت كونها قرآنا من القراء وغيرهم وبهذا الاجماع حصل الركن الثانى وهو النقل مع كونه نقلا اجماعيا بين جميع الطوائف وأما الركن الثالث وهو موافقتها للوجه الاعرابى والمعنى العربى فذلك ظاهر ☆ اذا تقرر لك هذا علمت أن نفى كونها من القرآن مع تسليم وجودها فى الرسم مجرد دعوى غير مقبولة وكذلك دعوى كونها آية واحدة أو آية من الفاتحة مع تسليم وجودها فى الرسم فى أول كل سورة فانها دعوى مجردة عن دليل مقبول تقوم به الحجة ☆ وأما ماوقع من الخلاف فى كونها تقرأ فى الصلاة أولا تقرأ وعلى القول بكونها تقرأ هل يسر بها مطلقا

أنه (يكفى فى صدق العقاب) وتحققه على تركه (وجوده لواحد) مثلا (من العصاة) بتركه عليه (مع العفو عن غيره) منهم ولا ينافى ذلك أن قوله تركه مفرد مضاف لمعرفة وهو من صيغ العموم لجواز حمل اضافته على الجنس أو العهد الذهنى باصطلاح المعانى لان الاضافة تنقسم انقسام اللام ووجوده لواحد كذلك لا يتخلف اذ لابد من تعذيب بعض العصاة وعلى هذا ينبغى أن يكون نائب فاعل يعاقب الظرف بعده لا ضمير التارك لان المتبادر منه كل تارك فينافى هذا الجواب ويمكن أن يقال انما يتم هذا الجواب ان ثبت أنه لابد من تعذيب بعض العصاة على كل واجب سواء كان المعذب على كل واحد هو المعذب على الباقى أولا وهذا غير معلوم ☆ فان قلت بل هو معلوم في حق الكفار ☆ قلت قد يمنع ذلك لجواز العفو عما عدا الكفر من ذنوبهم أو بعضه (و) الثانى أنه (يجوز) أى يصح (أن يريد المصنف بقوله ويعاقب على تركه وان كان ظاهرا في المعاقبة بالفعل معنى (ويترتب العقاب) أى استحقاقه أو أراد بالترتيب الاستحقاق (على تركه) بأن ينتهض تركه سببا لاستحقاق العقاب (كما)

أوتكون على صفة مايقرأبعدهامن الاسرار في السرية والجهر في الجهرية فلا يخفاك أن هذا خارج عن محل النزاع وقد اختلفت الاحاديث في ذلك اختلافا كثيرا وقد بسطنا القول في ذلك في رسالة مستقلة وذكرنا في شرح المنتقى ماإذارجعت اليه لم تحتج الى غيره ☆

﴿ الفصل الثالث في المحكم والمتشابه من القرآن ﴾

اعلم أنه لااختلاف في وقوع النوعين فيه لقوله سبحانه (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) واختلف في تعريفهما فقيل المحكم ماله دلالة واضحة والمتشابه ماله دلالة غير واضحة فيدخل في المتشابه المجمل والمشترك وقيل في المحكم هو متضح المعنى وفى المتشابه هو غير المتضح المعنى وهو كالاول ويندرج في المتشابه ماتقدم ☆والفرق بينهما أنه جعل في التعريف الاول الاتضاح وعدمه للدلالة وفي الثانى لنفس المعنى وقيل فى المحكم هو مااستقام نظمه للافادة والمتشابه مااختل نظمه لعدم الافادة وذلك لاشتماله على مالا يفيد شيأ ولا يفهم منه معنى هكذا قال الآمدى ومن تابعه واعترض عليه بأن القول باختلال نظم القرآن ممالا يصدر عن المسلم فينبغي أن يقال فى حده هو مااستقام نظمه لاللافادة بل للابتلاء وقيل المحكم ماعرف المراد منه إمابالظهور وإمابالتأويل والمتشابه مااستأثر الله بعلمه وقيل المحكم مالايحتمل من التأويل الاوجها واحدا والمتشابه مااحتمل أوجها وقيل المحكم الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص والامثال وقيل المحكم الناسخ والمتشابه المنسوخ وقيل المحكم هو معقول المعنى والمتشابه هو غير معقول المعنى وقيل غير ذلك * وحكم المحكم وجوب العمل به وأما المتشابه فاختلف فيه على أقوال الحق عدم جواز العمل به لقوله سبحانه (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ومايعلم تاويله إلاالله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به) والوقف على قوله الاالله متعين ويكون قوله سبحانه والراسخون فى العلم مبتدأ وخبره يقولون آمنا به ولا يصح القول بأن الوقف على قوله والراسخون فى العلم لان ذلك يستلزم أن يكون جملة يقولون آمنا به حالية ولامعنى لتقييد علمهم به بهذه الحالة الخاصة وهى حال كونهم يقولون هذا القول وقد بسطنا الكلام على هذا فى تفسيرنا الذى سميناه فتح القدير فليرجع اليه فان فيه مايثلج خاطر المطلع عليه ان شاء الله وليس ماذكرناه من عدم جواز العمل بالمتشابه لعلة كونه لامعنى له فان ذلك غير جائز بل لعلة قصور أفهام البشر عن العلم به والاطلاع على مراد الله منه كما فى الحروف التى فى فواتح السور فانه لاشك أن لها معنى لم تبلغ أفهامنا الى معرفته فهى ممااستأثر الله بعلمه كما أوضحناه فى التفسير المذكور ولم يصب من تمحل لتفسيرها فان ذلك من التقول على الله بما لم يقل ومن تفسير كلام الله سبحانه بمحض الرأى وقدورد الوعيد الشديد عليه *

﴿ الفصل الرابع فى المعرب هل هوموجود فى القرآن أم لا ﴾

والمراد به ما كان موضوعا لمعنى عند غير العرب ثم استعملته العرب فى ذلك المعنى كاسمعيل وابراهيم واسحق ويعقوب ونحوها ومثل هذا لاينبغي أن يقع فيه خلاف والعجب ممن نفاه وقد حكى ابن الحاجب وشراح كتابه النفى لوجوده عن الاكثرين ولم يتمسكوا بشىء سوى تجويز أن يكون ماوجد فى القرآن من المعرب ممااتفق فيه اللغتان العربية والعجمية وماأبعد هذا التجويز ولو كان يقوم بمثله الحجة فى مواطن الخلاف لقال من شاء ماشاء بمجرد التجويز وتطرق المبطلون الى دفع الادلة الصحيحة بمجرد الاحتمالات البعيدة واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله وقد أجمع أهل العربية على أن العجمة علة من العلل المانعة للصرف في كثير من الاسماء الموجودة في القرآن فلو كان لذلك التجويز البعيد تاثير لماوقع منهم هذا الاجماع وقداستدل النافون بانه لو وجد فيه ماليس هو بعربى لزم أن لايكون كله عربيا وقد قدمنا الجواب عن هذا * و بالجملة فلم يأت الاكثرون بشىء يصلح للاستدلال به فى محل النزاع وفى القرآن من اللغات الرومية والهندية والفارسية والسريانية مالا يجحده جاحد ولا يخالف فيه مخالف حتى قال بعض السلف إن فى القرآن من كل لغة من اللغات ومن أراد الوقوف على الحقيقة

فليبحث

اى حال كون هذا المعنى المراد مماثلا لمعنى ما (عبر به غيره) أو حال كون هذا اللفظ الذى أراد معناه مماثلا للفظ الذى عبر به غيره أى غير المصنف (فلا ينافي) قوله ويعاقب على تركه بهذا المعنى (العفو) أى عدم المؤاخذة بالذنب رأسا وان فرق بعضهم بين العفو والغفران بان العفو يجوز أن يكون بعد العقوبة فيجتمع معها وأما الغفران فلا يكون مع عقوبة وانما جعل هذا الجواب جائزا مرجوحا بالنسبة للاول لمزيد مخالفة الظاهر فيه فان فيه اخراج اللفظ عن معناه المتبادر منه رأسا وانما خصص الايراد بجانب العقاب لان الثواب لايتخلف بخلاف العقاب لجواز تخلف الوعيد دون الوعد كما تقدم ولا ينافي ذلك ان الثواب قد يسقط لنحو رياء وغصب لمكان العبادة على مافيه لان الكلام بالنظر اليهما فى نفسهما (والمندوب) لغة المدعو اليه وأصله المندوب اليه ثم توسع بحذف حرف الجر فاستكن الضمير واصطلاحا ما يذكر والتقييد بقوله (من حيث وصفه بالندب) لماتقدم فى الواجب (ما) أى شىء بالمعنى المتقدم (يثاب) أى يقع الثواب (على فعله) تفضلا (ولا يعاقب)

فليبحث كتب التفسير في مثل المشكاة والاستبرق والسجيل والقسطاس والياقوت والا باريق والتنور ☆

(المقصد الثانى في السنة وفيه أبحاث ❋ البحث الاول في معنى السنة لغة وشرعا)

أما لغة فهى الطريقة المسلوكة وأصلها من قولهم سننت الشىء بالمسن اذا أمررته عليه حتى يؤثر فيه سنا أى طريقا وقال الكسائى معناها الدوام فقولنا سنة معناه الامر بالادامة من قولهم سننت الماء اذا واليت في صبه قال الخطابى أصلها الطريقة المحمودة فاذا أطلقت انصرفت اليها وقد يستعمل في غيرها مقيدة كقوله من سن سنة سيئة وقيل هى الطريقة المعتادة سواء كانت حسنة أو سيئة كما في الحديث الصحيح من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة ❋ وأما معناها شرعا أى في اصطلاح أهل الشرع فهى قول النبى صلى الله عليه وسلم وفعله وتقريره وتطلق بالمعنى العام على الواجب وغيره في عرف أهل اللغة والحديث وأما في عرف أهل الفقه فانما يطلقونها على ماليس بواجب وتطلق على مايقابل البدعة كقولهم فلان من أهل السنة قال ابن فارس في فقه العربية وكره العلماء قول من قال سنة أبى بكر وعمر وانما يقال سنة الله وسنة رسوله ويجاب عن هذا بان النبى صلى الله عليه وسلم قد قال في الحديث الصحيح عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين الهاديين عضوا عليها بالنواجذ ويمكن أن يقال انه صلى الله عليه وسلم أراد بالسنة هنا الطريقة وقيل في حدها اصطلاحا هى مايرجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجيحا ليس معه المنع من النقيض وقيل هى ماواظب على فعله النبى صلى الله عليه وسلم مع تركه ما بلا عذر وقيل هى في العبادات النافلة وفي الادلة ماصدر عن النبى صلى الله عليه وسلم من غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير وهذا هو المقصود بالبحث عنه في هذا العلم ❋

(البحث الثانى) اعلم انه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على ان السنة المطهرة مستقلة بتشريع الاحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام وقد ثبت عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال ألا وانى أوتيت القرآن ومثله معه أى أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التى لم ينطق بها القرآن وذلك كتحريم لحوم الحمر الاهلية وتحريم كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير وغير ذلك مما لم يأت عليه الحصر ❋ وأما ما يروى من طريق ثوبان في الامر بعرض الاحاديث على القرآن فقال يحي بن معين انه موضوع وضعته الزنادقه وقال الشافعى ما رواه أحد عمن يثبت حديثه في شىء صغير ولا كبير وقال ابن عبد البر فى كتاب جامع العلم قال عبد الرحمن بن مهدى الزنادقة والخوارج وضعوا حديث ما أتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فانا قلته وان خالف فلم أقله ☆ وقد عارض حديث العرض قوم فقال وعرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله فخالفه لانا وجدنا في كتاب الله (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) ووجدنا فيه (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله) ووجدنا فيه (من يطع الرسول فقد أطاع الله) قال الاوزاعى الكتاب أحوج الى السنة من السنة الى الكتاب قال ابن عبد البر انها تقضى عليه وتبين المراد منه وقال يحي بن أبى كثير السنة قاضية على الكتاب والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الاحكام ضرورية دينية ولا يخالف في ذلك الا من لا حظ له فى دين الاسلام ❋

(البحث الثالث) ذهب الاكثر من أهل العلم الى عصمة الانبياء بعد النبوة من الكبائر وقد حكى القاضى أبو بكر اجماع المسلمين على ذلك وكذا حكاه ابن الحاجب وغيره من متاخرى الاصوليين وكذا حكوا الاجماع على عصمتهم بعد النبوة مما يزرى بمناصبهم كرذائل الاخلاق والدناآت وسائر ماينفر عنهم وهى التى يقال لها صغائر الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة وانما اختلفوا فى الدليل الدال على عصمتهم مما ذكر هل هو الشرع أو العقل فقالت المعتزلة وبعض الاشعرية ان الدليل على ذلك الشرع والعقل لانها منفرة عن الاتباع فيستحيل وقوعها منهم عقلا وشرعا ونقله امام الحرمين في البرهان عن طبقات الخلق قال واليه مصير جماهير أئمتنا وقال ابن

اى لا يقع عقاب فى الآخرة (على تركه) من حيث انه تركه وان عوقب عليه من جهة أخرى كأن تركه تهاونا بالدين أى على كل شىء منه مطلقا (والمباح) لغة الموسع فيه واصطلاحا ما يأتى والتقييد بقوله (من حيث وصفه بالاباحة) لما تقدم فى الواجب (ما) أى شىء بالمعنى المتقدم (لايثاب على فعله و) لا على (تركه ولا يعاقب) في الآخرة (على تركه و) لا على (فعله) نخرج بقول المصنف ما لا يثاب على فعله الواجب والمندوب وبقول الشارح وتركه الحرام والمكروه أو بقوله وفعله الحرام ولولا ذلك صدق تعريف المصنف بهما فلا يكون مانعا لكن القول الاول كاف في اخراجهما كما أشرنا اليه فيكون الثانى كقول المصنف ولا يعاقب على تركه غير محتاج اليه لكنه ذكر لبيان الواقع ولدفع توهم ثبوت مانفى عن مقابله لو سكت عنه بقرينة المقابلة ولعل القرينة على مازاده الشارح لاخراجهما المقابلة ببقية الاقسام اذ تدل على مباينة هذا القسم لها وان كانت بالاعتبار فلكونه قسيما للحرام يفهم أنه لا يعاقب على فعله ولكونه قسيما للمكروه يفهم انه لا يثاب على تركه وفيه نظر نعم هذا التعريف

فورك ان ذلك ممتنع من مقتضى المعجزة قال القاضى عياض واليه ذهب الاستاذ أبو اسحق ومن تبعه وقال القاضى أبو بكر وجماعة من محققى الشافعية والحنفية ان الدليل على امتناعها السمع فقط وروى عن القاضى أبى بكر رضى الله عنه أنه قال انها ممتنعة سمعا والاجماع دل عليه قال ولو رددنا ذلك الى العقل فليس فيه ما يحيلها واختار هذا إمام الحرمين والغزالى والكيا وابن برهان قال الهندى هذا الخلاف فيما اذا لم يسنده الى المعجزة فى التحدى فان أسنده اليها كان امتناعه عقلا * وهكذا وقع الاجماع على عصمتهم بعد النبوة من تعمد الكذب فى الاحكام الشرعية لدلالة المعجزة على صدقهم وأما الكذب غلطا فمنعه الجمهور وجوزه القاضى أبو بكر واستدل الجمهور بان المعجزة تدل على امتناعه واستدل القاضى بان المعجزة انما تدل على امتناعه عمدا لا خطأ وقول الجمهور أولى وأما الصغائر التى لا تزرى بالمنصب ولا كانت من الدناآت فاختلفوا هل تجوز عليهم واذا جازت هل وقعت منهم أم لا فنقل امام الحرمين والكيا عن الاكثرين الجواز عقلا وكذا نقل ذلك عن الاكثرين ابن الحاجب ونقل امام الحرمين وابن القشيرى عن الاكثرين أيضا عدم الوقوع قال امام الحرمين الذى ذهب اليه المحصلون أنه ليس فى الشرع قاطع فى ذلك نفيا أو اثباتا والظواهر مشعرة بالوقوع ونقل القاضى عياض تجويز الصغائر ووقوعها عن جماعة من السلف منهم أبو جعفر الطبرى وجماعة من الفقهاء والمحدثين قالوا ولا بد من تنبيههم عليه اما فى الحال على رأى جمهور المتكلمين أو قبل وفاتهم على رأى بعضهم ونقل ابن حزم فى الملل والنحل عن ابى اسحق الاسفرائنى وابن فورك انهم معصومون عن الصغائر والكبائر جميعا وقال انه الذى ندين الله به واختاره ابن برهان وحكاه النووى فى زوائد الروضة عن المحققين قال القاضى حسين وهو الصحيح من مذهب اصحابنا يعنى الشافعية وما ورد من ذلك فيحمل على ترك الاولى قال القاضى عياض يحمل على ما قبل النبوة أو على انهم فعلوه بتأويل واختار الرازى العصمة عمدا وجوزها سهوا ☆ واختلفوا فى معنى العصمة فقيل هو أن لا يمكن المعصوم من الاتيان بالمعصية وقيل هو ان يختص فى نفسه او بدنه بخاصية تقتضى امتناع اقدامه عليها وقيل انها القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وقيل ان الله منعهم منها بألطافه بهم فصرف دواعيهم عنها وقيل انها تهيئة العبد للموافقة مطلقا وذلك يرجع الى خلق القدرة على كل طاعة (فان قلت) فما تقول فيما ورد فى القرآن الكريم منسوبا الى جماعة من الانبياء وأولهم أبونا آدم عليه السلام فان الله يقول (وعصى آدم ربه فغوى) (قلت) قد قدمنا وقوع الاجماع على امتناع الكبائر منهم بعد النبوة فلا بد من تأويل ذلك بما يخرجه عن ظاهره بوجه من الوجوه وهكذا يحمل ما وقع من ابراهيم عليه السلام من قوله انى سقيم وقوله بل فعله كبيرهم وقوله فى سارة انها أخته على ما يخرجه عن محض الكذب لوقوع الاجماع على امتناعه منهم بعد النبوة وهكذا فى قوله سبحانه وتعالى فى يونس عليه السلام (اذ ذهب مغاضبا فظن أن لن نقدر عليه) لا بد من تأويله بما يخرجه عن ظاهره وهكذا ما فعله أولاد يعقوب بأخيهم يوسف وهكذا يحمل ما ورد عن نبينا صلى الله عليه وسلم أنه كان يستغفر الله فى كل يوم وانه كان يتوب اليه فى كل يوم على ان المراد رجوعه من حالة الى أرفع منها * واما النسيان فلا يمتنع وقوعه من الانبياء قيل اجماعا وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال انما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكرونى قال قوم ولا يقرون عليه بل ينهون قال الآمدى ذهب الاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى وكثير من الائمة الى امتناع النسيان قال الزركشى فى البحر وأما الامام الرازى فى بعض كتبه فادعى الاجماع على الامتناع وحكى القاضى عياض الاجماع على امتناع السهو والنسيان فى الاقوال البلاغية وخص الخلاف بالافعال وأن الاكثرين ذهبوا الى الجواز وتأول المانعون الاحاديث الواردة فى سهوه صلى الله عليه وسلم على أنه تعمد ذلك وهذا التأويل باطل بعد قوله أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكرونى وقد اشترط جمهور المجوزين للسهو والنسيان اتصال التنبيه بالواقعة وقال امام الحرمين يجوز التأخير وأما قبل الرسالة فذهب الجمهور الى انه لا يمتنع من الانبياء ذنب كبير ولا صغير وقالت الروافض يمتنع قبل الرسالة منهم كل

مع ذلك يتناول فعل غير المكلف مع أن المباح من أقسام الحكم الذى لا يتعلق به كما صرح به الشارح فى شرح جمع الجوامع اللهم الا أن يجاب بأن المتبادر عادة من نفى الشىء امكان ثبوته عادة والمعاقبة بحسب العادة لا تثبت فى حق من ذكر فلا يتناوله التعريف ولما كان هذا مظنة اعتراض بأن كلا من الاثابة والمعاقبة على كل من فعل المباح وتركه أمر جائز اذ له تعالى أن يفعل ما شاء حتى اثابة العاصى وتعذيب المطيع فلا يصح نفى واحدة من الاثابة والمعاقبة وبأن هذا التعريف مع زيادة الشارح أيضا غير مانع أيضا لصدقه معها على غير المباح أيضا اذ يصدق على كل ما لا يثاب على فعله وتركه أى هذا المجموع وما لا يعاقب على فعله وتركه أى هذا المجموع أشار الى دفع الاول بأن المراد بالاثابة والمعاقبة ترتبهما بأن يقدرا بازاء الفعل والترك ونفيهما بهذا المعنى لا ينافى أصل جواز حصولهما والى دفع الثانى بأن المراد نفى كل منهما عن كل من الفعل والترك على

ذنب وقالت المعتزلة يمتنع الكبائر دون الصغائر واستدل المانعون مطلقا أو مقيدا بالكبائر بأن وقوع الذنب منهم قبل النبوة منفر عنهم عند أن يرسلهم الله فيخل بالحكمة من بعثهم وذلك قبيح عقلا ويجاب عنه بأنا لا نسلم ذلك والكلام على هذه المسئلة مبسوط في كتب الكلام ❋

﴿ البحث الرابع في أفعاله صلى الله عليه وسلم ﴾

اعلم أن أفعاله صلى الله عليه وسلم تنقسم الى سبعة أقسام ☆ الاول ما كان من هواجس النفس والحركات البشرية كتصرف الاعضاء وحركات الجسد فهذا القسم لا يتعلق به أمر باتباع ولا نهى عن مخالفة وليس فيه أسوة ولكنه يفيد أن مثل ذلك مباح ☆

﴿ القسم الثانى ﴾ مالا يتعلق بالعبادات ووضح فيه أمر الجبلة كالقيام والقعود ونحوهما فليس فيه تأس ولا به اقتداء ولكنه يدل على الاباحة عند الجمهور ونقل القاضى أبو بكر الباقلانى عن قوم انه مندوب وكذا حكاه الغزالى في المنخول وقد كان عبد الله بن عمر رضى الله عنه يتتبع مثل هذا ويقتدى به كما هو معروف عنه منقول في كتب السنة المطهرة ☆

﴿ القسم الثالث ﴾ مااحتمل أن يخرج عن الجبلة الى التشريع بمواظبته عليه على وجه معروف ووجه مخصوص كالاكل والشرب واللبس والنوم فهذا القسم دون ماظهر فيه أمر القربة وفوق ماظهر فيه أمر الجبلة على فرض أنه لم يثبت فيه الا مجرد الفعل وأما اذا وقع منه صلى الله عليه وسلم الارشاد الى بعض الهيآت كما ورد عنه الارشاد الى هيئة من هيآت الاكل والشرب واللبس والنوم فهذا خارج عن هذا القسم داخل فيما سيأتى وفي هذا القسم قولان للشافعى ومن معه هل يرجع فيه الى الاصل وهو عدم التشريع أو الى الظاهر وهو التشريع والراجح الثانى وقد حكاه الاستاذ أبو اسحق عن أكثر المحدثين فيكون مندوبا ☆

﴿ القسم الرابع ﴾ ماعلم اختصاصه به صلى الله عليه وسلم كالوصال والزيادة على أربع فهو خاص به لا يشاركه فيه غيره وتوقف امام الحرمين في أنه هل يمنع التأسى به أم لا وقال ليس عندنا نقل لفظى أو معنوى في أن الصحابة كانوا يقتدون به صلى الله عليه وآله وسلم في هذا النوع ولم يتحقق عندنا ما يقتضى ذلك فهذا محل التوقف وفرق الشيخ أبو شامة المقدسى في كتابه في الافعال بين المباح والواجب فقال ليس لاحد الاقتداء به فيما هو مباح له كالزيادة على الاربع ويستحب الاقتداء به في الواجب عليه كالضحى والوتر وكذا فيما هو محرم عليه كاكل ذى الرائحة الكريهة وطلاق من تكره صحبته ❋ والحق أنه لا يقتدى به فيما صرح لنا بأنه خاص به كائنا ما كان الا بشرع يخصنا فاذا قال مثلا هذا واجب على مندوب لكم كان فعلنا لذلك الفعل لكونه أرشدنا الى كونه مندوبا لنا لا لكونه واجبا عليه وان قال هذا مباح لى أو حلال ولم يزد على ذلك لم يكن لنا أن نقول هو مباح لنا أو حلال لنا وذلك كالوصال فليس لنا أن نواصل هذا على فرض عدم ورود ما يدل على كراهة الوصال لنا أما لو ورد ما يدل على ذلك كما ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم واصل أياما تنكيلا لمن لم ينته عن الوصال فهذا لا يجوز لنا فعله بهذا الدليل الذى ورد عنه ولا يعتبر باقتداء من اقتدى به فيه كابن الزبير وأما لو قال هذا حرام على وحدى ولم يقل حلال لكم فلا بأس بالتنزه عن فعل ذلك الشىء أما لو قال حرام على حلال لكم فلا يشرع التنزه عن فعل ذلك الشىء فليس في ترك الحلال ورع ☆

﴿ القسم الخامس ﴾ ماأبهمه صلى الله عليه وآله وسلم لانتظار الوحى كعدم تعيين نوع الحج مثلا فقيل يقتدى به في ذلك وقيل لا قال امام الحرمين في النهاية وهذا عندى هفوة ظاهرة فان ابهام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم محمول على انتظار الوحى قطعا فلا مساغ للاقتداء به من هذه الجهة ☆

﴿ القسم السادس ﴾ مايفعله مع غيره عقوبة له فاختلفوا هل يقتدى به فيه أم لا فقيل يجوز وقيل لا يجوز وقيل هو بالاجماع موقوف على معرفة السبب وهذا هو الحق فان وضح لنا السبب الذى فعله لاجله كان لنا أن

طريق عموم السلب فقال (أى) المباح (مالا يتعلق بكل من فعله وتركه ثواب ولا عقاب) وانما تدرج في البيان لانه أوقع فيه وأخف في الاعتراض حيث لم يبادر اليه (والمحظور) أى الحرام وفى الصحاح الحظر الحجر وهو خلاف الاباحة والمحظور المحرم انتهى وانما قيد بقوله (من حيث وصفه بالحظر اى الحرمة) لما تقدم في الواجب (ما) أى شىء بالمعنى المتقدم (يثاب) أى يقع الثواب تفضلا (على تركه امتثالا) بأن كف نفسه عنه لداعى نهى الشرع وانما قيد به احترازا عن تركه لنحو خوف من مخلوق أو نحو حياء منه أو عجز عنه فلا يثاب عليه وكذا بلا قصد شىء مطلقا كما صرح به كلام الشارح الفرارى (ويعاقب) أى يقع العقاب في الآخرة عدلا (على فعله) بغير عذر وخرج بالقيد الاول ماعدا المكروه وبالثانى المكروه وأورد على هذا التعريف أن العفو جائز واقع فيخرج عن التعريف الحرام المعفو عن فعله فلا يكون جامعا (و) أجاب الشارح بجوابين أحدهما أنه

نفعل مثل فعله عند وجود مثل ذلك السبب وان لم يظهر السبب لم يجز وأما اذا فعله بين شخصين متداعيين فهو جار مجرى القضاء فتعين علينا القضاء بما قضى به ☆

(القسم السابع) الفعل المجرد عما سبق فان ورد بيانا كقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم وكالقطع من الكوع بيانا لآية السرقة فلا خلاف انه دليل في حقنا واجب علينا وان ورد بيانا لمجمل كان حكمه حكم ذلك المجمل من وجوب وندب كافعال الحج وأفعال العمرة وصلاة الفرض وصلاة الكسوف ☆ وان لم يكن كذلك بل ورد ابتداء فان علمت صفته في حقه من وجوب أو ندب أو اباحة فاختلفوا في ذلك على أقوال (الاول) ان أمته مثله في ذلك الفعل الا أن يدل دليل على اختصاصه وهذا هو الحق (والثاني) أن أمته مثله في العبادات دون غيرها (والثالث) الوقف (والرابع) لا يكون شرعا لنا الا بدليل ☆ وان لم تعلم صفته في حقه وظهر فيه قصد القربة فاختلفوا فيه على أقوال ☆

(الاول) انه للوجوب وبه قال جماعة من المعتزلة وابن شريح وأبو سعيد الاسطخري وابن خيران وابن أبي هريرة واستدلوا على ذلك بالقرآن والاجماع والمعقول ☆ أما القرآن فبقوله (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقوله (ان كنتم تحبون الله فاتبعوني) وقوله (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) وقوله (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر) وقوله (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) ✱ وأما الاجماع فلكون الصحابة كانوا يقتدون بأفعاله وكانوا يرجعون الى رواية من يروي لهم شيأ منها في مسائل كثيرة منها أنهم اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرجعوا الى ذلك وأجمعوا عليه ☆ وأما المعقول فلكون الاحتياط يقتضي حمل الشيء على أعظم مراتبه ✱ وأجيب عن الآية الاولى بمنع تناول قوله (وما آتاكم الرسول) للافعال بوجهين الاول أن قوله (وما نهاكم عنه فانتهوا) يدل على أنه أراد بقوله ما آتاكم ما أمركم الثاني أن الاتيان انما يأتي في القول ☆ والجواب عن الآية الثانية أن المراد بالمتابعة فعل مثل ما فعله فلا يلزم وجوب فعل كل ما فعله ما لم يعلم أن فعله على وجه الوجوب والمفروض خلافه ✱ والجواب عن الآية الثالثة أن لفظ الامر حقيقة في القول بالاجماع ولا نسلم أنه يطلق على الفعل على أن الضمير في أمره يجوز أن يكون راجعا الى الله سبحانه لانه أقرب المذكورين ☆ والجواب عن الآية الرابعة ان التأسي هو الاتيان بمثل فعل الغير في الصورة والصفة حتى لو فعل صلى الله عليه وآله وسلم شيأ على طريق التطوع وفعلناه على طريق الوجوب لم نكن متأسين به فلا يلزم وجوب ما فعله الا اذا دل دليل آخر على وجوبه فلو فعلنا الفعل الذي فعله مجردا عن دليل الوجوب معتقدين أنه واجب علينا لكان ذلك قادحا في التأسي ☆ والجواب عن الآية الخامسة ان الطاعة هي الاتيان بالمأمور أو بالمراد على اختلاف المذهبين فلا يدل ذلك على وجوب أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم ☆ وأما الجواب عن دعوى اجماع الصحابة فهم لم يجمعوا على كل فعل يبلغهم بل أجمعوا على الاقتداء بالافعال على صفتها التي هي ثابتة لها من وجوب أو ندب أو نحوهما والوجوب في تلك الصورة المذكورة مأخوذ من الادلة الدالة على وجوب الغسل من الجنابة ☆ وأما الجواب عن المعقول فالاحتياط انما يصار اليه اذا خلا عن الغرر قطعا وههنا ليس كذلك لاحتمال أن يكون ذلك الفعل حراما على الامة واذا احتمل لم يكن المصير الى الوجوب احتياطا (القول الثاني) انه للندب وقد حكاه الجويني في البرهان عن الشافعي فقال وفي كلام الشافعي ما يدل عليه وقال الرازي في المحصول ان هذا القول نسب الى الشافعي وذكر الزركشي في البحر أنه حكاه عن القفال وأبي حامد المروزي واستدلوا بالقرآن والاجماع والمعقول ☆ أما القرآن فقوله (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) ولو كان التأسي واجبا لقال عليكم فلما قال لكم دل على عدم الوجوب ولما أثبت الاسوة دل على رجحان جانب الفعل على الترك فلم يكن مباحا ☆ وأما الاجماع فهو انا رأينا أهل الاعصار متطابقين على الاقتداء بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وذلك يدل على انعقاد الاجماع على أنه يفيد الندب لانه أقل ما يفيده جانب الرجحان ✱ وأما

(يكفي) صدق (العقاب) وتحققه على فعله (وجوده لواحد) مثلا (من العصاة بفعله (مع العفو عن غيره) منهم ولا ينافيه أن الفعل مفرد مضاف لمعرفة لما تقدم في نظيره ووجوده لواحد من العصاة لا يتخلف على ما تقدم (و) الثاني انه (يجوز) أي يصح (أن يريد) المصنف بقوله ويعاقب على فعله وان كان ظاهرا في وجود العقاب بالفعل معنى (ويترتب العقاب) أي استحقاقه أو أراد بالترتب الاستحقاق (على فعله) بأن ينتهض فعله سببا للعقاب (كما) اى حال كون هذا المعنى المراد مماثلا لمعنى ما (عبر به) أو حالة كون هذا اللفظ الذي أراد معناه مماثلا للفظ الذي عبر به (غيره) أي غير المصنف (فلا ينافي) حينئذ قوله ويعاقب على فعله (العفو) عن فاعله (والمكروه) قال في الصحاح كرهت الشيء أكرهه كراهة وكراهية فهو شيء كريه ومكروه اه وانما قيد بقوله (من حيث وصفه بالكراهة) لما تقدم في الواجب (ما) أي شيء بالمعنى المتقدم (يثاب) اى يقع الثواب تفضلا (على تركه) وقيد بقوله (امتثالا) لما تقدم في

المعقول

المعقول فهو ان فعله اما أن يكون راجحا على العدم أو مساويا له أو دونه والاول متعين لان الثانى والثالث مستلزمان أن يكون فعله عبثا وهو باطل واذا تعين أنه راجح على العدم فالراجح على العدم قد يكون واجبا وقد يكون مندوبا والمتيقن هو الندب * وأجيب عن الآية بان التأسى هو ايقاع الفعل على الوجه الذى أوقعه عليه فلو فعله واجبا أو مباحا وفعلناه مندوبا لما حصل التأسى ☆ وأجيب عن الاجماع بأنا لانسلم أنهم استدلوا بمجرد الفعل لاحتمال أنهم وجدوا مع الفعل قرائن أخر * وأجيب عن المعقول بأنا لانسلم أن فعل المباح عبث لان العبث هو الخالى عن الغرض فاذا حصل في المباح منفعة ناجزة لم يكن عبثا من حيث حصول النفع به وخرج عن العبث ثم حصول الغرض في التأسى بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم ومتابعة أفعاله بين فلا يعد من أقسام العبث (القول الثالث) انه للاباحة قال الرازى في المحصول وهو قول مالك ولم يحك الجوينى قول الاباحة هنا لان قصد القربة لا يجامع استواء الطرفين لكن حكاه غيره كما قدمنا عن الرازى وكذلك حكاه ابن السمعانى والآمدى وابن الحاجب حملا على أقل الاحوال ☆ واحتج من قال بالاباحة بأنه قد ثبت أن فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا يجوز أن يكون صادرا على وجه يقتضى الاثم لعصمته فثبت أنه لابد أن يكون اما مباحا أو مندوبا أو واجبا وهذه الاقسام الثلاثة مشتركة في رفع الحرج عن الفعل فأما رجحان الفعل فلم يثبت على وجوده دليل فثبت بهذا أنه لا حرج في فعله كما أنه لا رجحان في فعله فكان مباحا وهو المتيقن فوجب التوقف عنده وعدم مجاوزته الى ماليس بمتيقن ويجاب عنه بأن محل النزاع كما عرفت هو كون ذلك الفعل قد ظهر فيه قصد القربة وظهورها ينافي مجرد الاباحة والالزم أن لا يكون لظهورها معنى يعتد به (القول الرابع) الوقف قال الرازى في المحصول وهو قول الصيرفي وأكثر المعتزلة وهو المختار انتهى وحكاه الشيخ أبو اسحق عن أكثر أصحاب الشافعى وحكاه ايضا عن الدقاق واختاره القاضى ابو الطيب الطبرى وحكاه في اللمع عن الصيرفي وأكثر المتكلمين ☆ وعندى أنه لامعنى للوقف في الفعل الذى قد ظهر فيه قصد القربة فان قصد القربة يخرجه عن الاباحة الى ما فوقها والمتيقن مما هو فوقها الندب ☆ وأما اذا لم يظهر فيه قصد القربة بل كان مجردا مطلقا فقد اختلفوا فيه بالنسبة الينا على اقوال ☆

(الاول) أنه واجب علينا وقد روى هذا عن ابن سريج قال الجوينى وابن خيران وابن ابى هريرة والطبرى وأكثر متأخرى الشافعية وقال سليم الرازى انه ظاهر مذهب الشافعى واستدلوا بنحو ما استدل به القائلون بالوجوب مع ظهور قصد القربة ويجاب عنهم بما أجيب به عن أولئك بل الجواب عن هؤلاء بتلك الاجوبة أظهر لعدم ظهور قصد القربة في هذا الفعل وقد اختار هذا القول أبو الحسين بن القطان والرازى في المعالم قال القرافي وهو الذى نقله أئمة المالكية في كتبهم الاصولية والفروعية ونقله القاضى أبو بكر عن أكثر أهل العراق ☆

(القول الثانى) انه مندوب قال الزركشى في البحر وهو قول أكثر الحنفية والمعتزلة ونقله القاضى وابن الصباغ عن الصيرفي والقفال الكبير قال الرويانى هو قول الاكثرين وقال ابن القشيرى في كلام الشافعى ما يدل عليه (قلت) هو الحق لان فعله صلى الله عليه وسلم وان لم يظهر فيه قصد القربة فهو لابد أن يكون لقربة وأقل ما يتقرب به هو المندوب ولا دليل يدل على زيادة على الندب فوجب القول به ولا يجوز القول بأنه يفيد الاباحة فان اباحة الشىء بمعنى استواء طرفيه موجودة قبل ورود الشرع به فالقول بها اهمال للفعل الصادر منه صلى الله عليه وسلم فهو تفريط كما أن حمل فعله المجرد على الوجوب افراط والحق بين المقصر والمغالى *

(القول الثالث) انه مباح نقله الدبوسى في التقويم عن أبى بكر الرازى وقال انه الصحيح واختاره الجوينى في البرهان وهو الراجح عند الحنابلة ويجاب عنه بما ذكرناه قريبا ☆

(القول الرابع) الوقف حتى يقوم دليل نقله ابن السمعانى عن أكثر الاشعرية قال واختاره الدقاق وأبو القاسم بن كج قال الزركشى وبه قال جمهور أصحابنا وقال ابن فورك انه الصحيح وكذا صححه القاضى

الحرام (ولا يعاقب) أى لا يقع العقاب في الآخرة (على فعله) فخرج بالقيد الاول ماعدا الحرام وبالثانى الحرام وشملت العبارة ما كان طلب تركه بنهى مخصوص وما كان بنهى غير مخصوص كالنهى عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها وهو أصل الاصطلاح الاصولى وان خالف بعض متأخرى الفقهاء ومنهم المصنف فخصوا المكروه بالاول وسموا الثانى خلاف الاولى (والصحيح) لغة السليم واصطلاحا مايذكر والتقييد بقوله (من حيث وصفه بالصحة) لما تقدم في الواجب (ما) أى شىء بالمعنى المتقدم (يتعلق به النفوذ) بالمعجمة بأن يوصف بالنفوذ ويصح اصطلاحا أن يقال انه نافذ مثلا (ويعتد به) بأن يوصف بالاعتداد ويصح اصطلاحا أن يقال انه معتد به وصحة وصفه بما ذكر انما تتحقق (بان) أى بسبب أن (استجمع ما يعتبر فيه شرعا) متعلقان بيعتبر (عقدا كان) ذلك الشىء كالبيع والنكاح (أو عبادة) كالصلاة والصوم واستجماع ما يعتبر فيه شرعا يتضمن كون ذلك الاستجماع في العبادة بحسب اعتقاد

أبو الطيب في شرح الكفاية واستدلوا بأنه لما كان محتملا للوجوب والندب والاباحة مع احتمال أن يكون من خصائصه كان التوقف متعينا ويجاب عنهم بمنع احتماله للاباحة لما قدمناو منع احتمال الخصوصية لان أفعاله كلها محمولة على التشريع ما لم يدل دليل على الاختصاص وحينئذ فلا وجه للتوقف والعجب من اختيار مثل الغزالي والرازي له ☆

﴿ البحث الخامس في تعارض الافعال ﴾

اعلم أنه لا يجوز التعارض بين الافعال بحيث يكون البعض منها ناسخا لبعض أو مخصصا له لجواز أن يكون الفعل في ذلك الوقت واجبا وفي مثل ذلك الوقت بخلافه لان الفعل لاعموم له فلا يشمل جميع الاوقات المستقبلة ولا يدل على التكرار هكذا قال جمهور أهل الاصول على اختلاف طبقاتهم وحكى ابن العربي في كتاب المحصول له ثلاثة أقوال ☆

☆ (الاول) التخيير (الثاني) ☆ تقديم المتأخر كالاقوال اذا تأخر بعضها ☀ (الثالث) ☆ حصول التعارض وطلب الترجيح من خارج قال كما اتفق في صلاة الخوف صليت على اربع وعشرين صفة قال مالك والشافعي انه يرجح من هذه الصفات ما هو أقرب الى هيئة الصلاة وقدم بعضهم الاخير منها اذا علم انتهى وحكى عن ابن رشد أن الحكم في الافعال كالحكم في الاقوال وقال القرطبي يجوز التعارض بين الفعلين عند من قال بأن الفعل يدل على الوجوب فان علم التاريخ فالمتأخر ناسخ وان جهل فالترجيح والا فهما متعارضان كالقولين وأما على القول بأنه يدل على الندب أو الاباحة فلا تعارض وقال الغزالي في المنخول اذا نقل فعل وحمل على الوجوب ثم نقل فعل يناقضه فقال القاضي لا يقطع بأنه ناسخ لاحتمال أنه انتهى مدة الفعل الاول قال وذهب ابن مجاهد الى أنه نسخ وتردد في القول الطارىء على الفعل وجزم الكيا بعدم تصور تعارض الفعلين ثم استثنى من ذلك ما اذا علم بدليل أنه أريد به إدامته في المستقبل بأنه يكون ما بعده ناسخا له قال وعلى مثله بنى الشافعي مذهبه في سجود السهو قبل السلام وبعده ☀ والحق انه لا يتصور تعارض الافعال فانه لاصيغ لها تمكن النظر فيها والحكم عليها بل هي مجرد أكوان متغايرة واقعة في أوقات مختلفة وهذا اذا لم تقع بيانات للاقوال أما اذا وقعت بيانات للاقوال فقد تتعارض في الصورة ولكن التعارض في الحقيقة راجع الى المبينات من الاقوال لا الى بيانها من الافعال وذلك كقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي فان آخر الفعلين ينسخ الاول كآخر القولين لان هذا الفعل بمثابة القول قال الجويني وذهب كثير من الائمة فيما اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعلان مؤرخان مختلفان أن الواجب التمسك بآخرهما واعتقاد كونه ناسخا للاول قال وقد ظهر ميل الشافعي الى هذا ثم ذكر ترجيحه للمتأخر من صفات صلاة الخوف وينبغي حمل هذا على الافعال التي وقعت بيانا كما ذكرنا فان صلاة الخوف على اختلاف صفاتها واقعة بيانا وهكذا ينبغي حمل ما نقله المازري عن الجمهور من أن المتأخر من الافعال ناسخ على ما ذكرنا ☀

﴿ البحث السادس ﴾

اذا وقع التعارض بين قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله وفيه صور ☆ وبيان ذلك أنه ينقسم أولا الى ثلاثة أقسام (أحدها) أن يعلم تقدم القول على الفعل (ثانيها) أن يعلم تقدم الفعل على القول (ثالثها) أن يجهل التاريخ وعلى الاولين اما أن يتعقب الثاني الاول بحيث لا يتخلل بينهما زمان أو يتراخى أحدهما عن الآخر وهذان قسمان الى الثلاثة المتقدمة يكون الجميع خمسة أقسام وعلى الثلاثة الاول إما أن يكون القول عاما للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولامته أو خاصا به أو خاصا بامته فتكون الاقسام ثمانية ☆ ثم الفعل إما أن يدل دليل على وجوب تكراره في حقه صلى الله عليه وآله وسلم ووجوب تأسي الامة به أولا يدل دليل على واحد منهما أو يقوم دليل على التكرار دون التأسي أو يقوم دليل على التأسي دون التكرار فاذا ضربت الاقسام الاربعة وهي التي يعلم

فيها

الفاعل وفي المعاملة بحسب الواقع لان الكون بحسب الاعتقاد في الاول وبحسب الواقع في الثاني من المعتبرات شرعا فدخل في الصحيح صلاة من اعتقد أنه متطهر فبان محدثا وبيع مال مورثه ظانا حياته فبان ميتا ولزوم القضاء لا ينافي ذلك ولا يخفى أن استجماع ما ذكر لا يتوقف على انتقال الملك الى المشترى والمتهب في نحو البيع والهبة بل يصدق مع انتفائه كما في شرط الخيار للبائع وحده في البيع وكما قبل القبض في الهبة فتتحقق الصحة بدون الملك وهو كذلك خلافا لما اقتضاه كلام غير واحد من الشراح كالتاج الفزارى (والباطل) لغة الذاهب واصطلاحا ما يذكر والتقييد بقوله (من حيث وصفه بالبطلان) لما تقدم في الواجب (ما) أى شيء بالمعنى المتقدم (لا يتعلق به النفوذ ولا يعتد به) بان لا يصح وصفه بالنفوذ ولا بالاعتداد ولا أن يقال اصطلاحا انه نافذ او معتد به مثلا وعدم صحة وصفه بذلك يتحقق (بأن) اى بسبب ان (لم يستجمع ما يعتبر فيه شرعا عقدا كان) ذلك الشيء كالبيع والنكاح (او عبادة كالصلاة والصوم والعقد

فيها تعقب الفعل للقول وتراخيه عنه وتعقب القول للفعل وتراخيه عنه في الثلاثة التي ينقسم اليها القول من كونه يعم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمته أو يخصه أو يخص أمته حصل منها اثنا عشر قسما نضربها في أقسام الفعل الاربعة بالنسبة الى التكرار والتأسي أو عدمهما أو وجود أحدهما دون الآخر فيحصل ثمانية وأربعون قسما وقد قيل ان الاقسام تنتهى الى ستين قسما وما ذكرناه أولى وأكثر هذه الاقسام غير موجود في السنة فلنتكلم ههنا على ما يكثر وجوده فيها وهى أربعة عشر قسما ☆

☆(الاول)☆ أن يكون القول مختصا به مع عدم وجود دليل يدل على التكرار والتأسي وذلك نحو أن يفعل صلى الله عليه وآله وسلم فعلا ثم يقول بعده لا يجوز لى مثل هذا الفعل فلا تعارض بين القول والفعل لان القول في هذا الوقت لا تعلق له بالفعل في الماضى اذ الحكم يختص بما بعده ولا في المستقبل اذ لا حكم للفعل في المستقبل لان الغرض عدم التكرار له ☆

(القسم الثانى) أن يتقدم القول مثل أن يقول لا يجوز لى الفعل في وقت كذا ثم يفعله فيه فيكون الفعل ناسخا لحكم القول *

☆ (القسم الثالث) * أن يكون القول خاصاً به ويجهل التاريخ فلا تعارض في حق الامة وأما في حقه صلى الله عليه وآله وسلم ففيه خلاف وقد رجح الوقف ☆

☆ (القسم الرابع) ☆ أن يكون القول مختصا بالامة وحينئذ فلا تعارض لان القول والفعل لم يتواردا على محل واحد ☆

☆ (القسم الخامس) ☆ أن يكون القول عاما له وللامة فيكون الفعل على تقدير تأخره مخصصا له من عموم القول وذلك كنهيه عن الصلاة بعد العصر ثم صلاته الركعتين بعدها قضاء لسنة الظهر ومداومته عليهما والى ما ذكرنا من اختصاص الفعل به صلى الله عليه وآله وسلم ذهب الجمهور قالوا وسواء تقدم الفعل أو تأخر وقال الاستاذ أبو منصور إن تقدم الفعل دل عن نسخه القول عند القائلين بدخول المخاطب في عموم خطابه هذا اذا كان القول شاملا له صلى الله عليه وآله وسلم بطريق الظهور كان يقول لا يحل لاحد أو لا يجوز لمسلم أو لمؤمن وأما اذا كان متناولا له على سبيل التنصيص كأن يقول لا يحل لى ولا لكم فيكون الفعل ناسخا للقول في حقه صلى الله عليه وآله وسلم لا في حقنا فلا تعارض *

* (القسم السادس) * أن يدل دليل على تكرار الفعل وعلى وجوب التأسي فيه ويكون القول خاصا به وحينئذ فلا معارضة في حق الامة وأما في حقه فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ فان جهل التاريخ فقيل يؤخذ بالقول في حقه وقيل بالفعل وقيل بالوقف *

☆ (القسم السابع) ☆ أن يكون القول خاصا بالامة مع قيام دليل التأسي والتكرار في الفعل فلا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وأما في حق الامة فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ وان جهل التاريخ فقيل يعمل بالفعل وقيل بالقول وهو الراجح لان دلالته أقوى من دلالة الفعل وأيضا هذا القول الخاص بامته أخص من الدليل العام الدال على التأسي والخاص مقدم على العام ولم يأت من قال بتقدم الفعل بدليل يصلح للاستدلال به * (القسم الثامن) أن يكون القول عاما له وللأمة مع قيام الدليل على التكرار والتأسي فالمتاخر ناسخ في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك في حقنا وان جهل التاريخ فالراجح تقدم القول لما تقدم ☆

☆ (القسم التاسع) * أن يدل الدليل على التكرار في حقه صلى الله عليه وآله وسلم دون التأسي به ويكون القول خاصا بالامة وحينئذ فلا تعارض أصلا لعدم التوارد على محل واحد ☆

☆ (القسم العاشر) . أن يكون خاصا به صلى الله عليه وآله وسلم مع قيام الدليل على عدم التأسي به فلا تعارض أيضا ☆

يوصف) اصطلاحا (بالنفوذ والاعتداد) أى بكل منهما فيقال مثلا هذا عقدنا فذو معتد به (والعبادة توصف بالاعتداد فقط) أى لا بالنفوذ أيضا فيقال هذه الصلاة معتد بها ولا يقال نافذة مثلا (اصطلاحا) أى بحسب اصطلاح أهل الشرع أو بعضهم وقضيته صحة وصف العبادة بالنفوذ أيضا نفذا لكن ماذكره في القاموس من معانى النفوذ لا يظهر وصف العبادة به الا بتكلف فليتأمل وضم النفوذ الى الاعتداد مع الاستغناء عنه به لزيادة الفائدة ببيان أنه يصح الوصف به ولم يبال بايهام عمومه للقسمين اتكالا على التوقيف فان المقصود بالذات بهذه المقدمة هو المبتدىء الذى لا يستغنى عنه ولا يرد أن الخلع والكتابة الفاسدين يتعلق بهما النفوذ و يعتد بهما لحصول البينونة في الخلع والعتق بالاداء في الكتابة لجواز ان يلتزم ان الفاسد في الخلع عوضه لا هو ولان العتق بالاداء في الكتابة باعتبار ما تضمنته من التعليق الذى لا فساد فيه لا باعتبار نفسها (والفقه) حال كونه مستعملا (بالمعنى) أى في المعنى (المصطلح عليه)

☆ (القسم الحادى عشر) ☆ أن يكون القول عاما له وللامة مع عدم قيام الدليل على التأسى به في الفعل فيكون الفعل مخصصا له من العموم ولا تعارض بالنسبة الى الامة لعدم وجود دليل يدل على التأسى به وأما اذا جهل التاريخ فالخلاف في حقه صلى الله عليه وآله وسلم كما تقدم في ترجيح القول على الفعل أو العكس أو الوقف ☆ (القسم الثانى عشر) ☆ اذا دل الدليل على التأسى دون التكرار أو يكون القول مخصصا به فلا تعارض في حق الامة وأما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ في حقه وان جهل فالمذاهب الثلاثة في حقه كما تقدم ☆

☆(القسم الثالث عشر) . أن يكون القول خاصا بالامة ولا تعارض في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وأما في حق الامة فالمتأخر ناسخ لعدم الدليل على التأسى *

* (القسم الرابع عشر) * أن يكون القول عاما له وللامة مع قيام الدليل على التأسى دون التكرار فنى حق الامة المتأخر ناسخ وأما في حقه صلى الله عليه وآله وسلم فان تقدم الفعل فلا تعارض وان تقدم القول فالفعل ناسخ ☆ ومع جهل التاريخ فالراجح القول في حقنا وفي حقه صلى الله عليه وآله وسلم لقوة دلالته وعدم احتماله أو لقيام الدليل ههنا على عدم التكرار * واعلم أنه لا يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسى بل يكفى ماورد في الكتاب العزيز من قوله سبحانه (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) وكذلك سائر الآيات الدالة على الائتمار بامره والانتهاء بنهيه ولا يشترط وجود دليل خاص يدل على التأسى به في كل فعل من افعاله بل مجرد فعله لذلك الفعل بحيث يطلع عليه غيره من أمته ينبغى أن يحمل على قصد التأسى به اذا لم يكن من الافعال التى لا يتأسى به فيها كافعال الجبلة كما قررناه في البحث الذى قبل هذا البحث *

﴿ البحث السابع التقرير ﴾

وصورته أن يسكت النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن انكار قول قيل بين يديه أو في عصره وعلم به أو سكت عن انكار فعل فعل بين يديه أو في عصره وعلم به فان ذلك يدل على الجواز وذلك كاكل الضب بين يديه قال ابن القشيرى وهذا مما لا خلاف فيه وانما اختلفوا في شيئين (أحدهما) اذا دل التقرير على انتفاء الحرج فهل يختص بمن قرر أو يعم سائر المكلفين فذهب القاضى الى الاول لأن التقرير ليس له صيغة تعم ولا يتعدى الى غيره وقيل يعم للاجماع على أن التحريم اذا ارتفع في حق واحد ارتفع في حق الكل والى هذا ذهب الجوينى وهو الحق لانه في حكم خطاب الواحد وسيأتى أنه يكون غير المخاطب بذلك الحكم من المكلفين كالمخاطب به ونقل هذا القول المازرى عن الجمهور وهذا اذا لم يكن التقرير مخصصا لعموم سابق أما اذا كان مخصصا لعموم سابق فيكون لمن قرر من واحد أو جماعة وأما اذا كان التقرير في شىء قد سبق تحريمه فيكون ناسخا لذلك التحريم كما صرح به جماعة من أهل الاصول وهو الحق ☆ ومما يندرج تحت التقرير اذا قال الصحابى كنا نفعل كذا أو كانوا يفعلون كذا وأضافه الى عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكان مما لا يخفى مثله عليه وان كان مما يخفى مثله عليه فلا ولا بد أن يكون التقرير على القول والفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم مع قدرته على الانكار كذا قال جماعة من الاصوليين وخالفهم جماعة من الفقهاء فقالوا ان من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم عدم سقوط وجوب تغيير المنكر بالخوف على النفس لاخبار الله سبحانه بعصمته في قوله (والله يعصمك من الناس) ولا بد أن يكون المقرر منقاداً للشرع فلا يكون تقرير الكافر على قول أو فعل دالا على الجواز قال الجوينى ويلحق بالكافر المنافق وخالفه المازرى وقال انا نجرى على المنافق أحكام الاسلام ظاهر الانه من أهل الاسلام في الظاهر وأجيب عنه بأن النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان كثيرا ما يسكت عن المنافقين لعلمه أن الموعظة لا تنفعهم واذا وقع من النبى صلى الله عليه وآله وسلم الاستبشار بفعل أو قول فهو أقوى في الدلالة على الجواز *

☆(البحث الثامن)☆

وفي نسخة بالمعنى الشرعى وهو كما تقدم معرفة الاحكام الشرعية التى طريقها الاجتهاد (أخص) أى من حيث معناه المذكور خصوصا مطلقا (من العلم) الآتى تعريفه بمعرفة المعلوم على ماهو عليه فقوله بالمعنى حال اما من الفقه على قول سيبويه واما من ضميره في أخص وعلم أن المراد بالفقه لفظه مع التجوز في نسبة الاخصية الى ضميره ويجوز أن يقدر المضاف اليه أى ومعنى الفقه فينتفى التجوز المذكور وأن يراد به المعنى و بالباء في بالمعنى الملابسة وفيه حزازة لاقتضائه مغايرة ذلك المعنى للمعنى المصطلح مع أنه هو الأن يراد به المعنى الاعم وهو مطلق ما يسمى فقها لغة واصطلاحا والمطلق يغاير المعنى المصطلح و يلابسه لان الكلى يغاير جزئيه و يلابسه بتحققه فيه وانما كان أخص منه (لصدق العلم بالنحو وغيره) كالفقه بخلاف الفقه فانه لا يصدق الا بمعرفة الاحكام الشرعية التى طريقها الاجتهاد (فكل فقه علم) أى فكل ما يصدق عليه الفقه يصدق عليه العلم لان كل ماهو معرفة الاحكام الخ فهو معرفة

ماهم به صلى الله عليه وآله وسلم ولم يفعله كما روى عنه بأنه هم بمصالحة الاحزاب بثلث ثمار المدينة ونحو ذلك فقال الشافعي ومن تابعه انه يستحب الاتيان بما هم به صلى الله عليه وآله وسلم ولهذا جعل أصحاب الشافعي الهم من جملة أقسام السنة وقالوا يقدم القول ثم الفعل ثم التقرير ثم الهم ☆ والحق أنه ليس من أقسام السنة لانه مجرد خطور شيء على البال من دون تنجيز له وليس ذلك مما آتانا الرسول ولا مما أمر الله سبحانه بالتأسي به فيه وقد يكون اخباره صلى الله عليه وآله وسلم بما هم به للزجر كما صح عنه أنه قال لقد هممت أن أخالف الى قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم *

(البحث التاسع)

الاشارة والكتابة كاشارته صلى الله عليه وآله وسلم بأصابعه العشر الى أيام الشهر ثلاث مرات وقبض في الثالثة واحدة من أصابعه وككتابته صلى الله عليه وآله وسلم الى عماله في الصدقات ونحوها ولا خلاف في أن ذلك من جملة السنة ومما تقوم به الحجة ☆

(البحث العاشر) تركه صلى الله عليه وآله وسلم للشيء كفعله له في التأسي به فيه قال ابن السمعاني اذا ترك الرسول صلى الله عليه وآله وسلم شيئا وجب علينا متابعته فيه ألا ترى أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما قدم اليه الضب فامسك عنه وترك أكله أمسك عنه الصحابة وتركوه الى أن قال لهم إنه ليس بأرض قومي فأجدني أعافه وأذن لهم في أكله وهكذا تركه صلى الله عليه وآله وسلم لصلاة الليل جماعة خشية أن تكتب على الأمة * ويتفرع على هذا البحث اذا حدثت حادثة بحضرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يحكم فيها بشيء هل يجوز لنا أن نحكم في نظائرها الصحيح أنه يجوز خلافا لبعض المتكلمين في قولهم تركه صلى الله عليه وآله وسلم للحكم في حادثة يدل على وجوب ترك الحكم في نظائرها *

(البحث الحادي عشر ☆ في الاخبار وفيه أنواع)

(النوع الاول) في معنى الخبر لغة واصطلاحا أما معناه لغة فهو مشتق من الخبار وهى الارض الرخوة لان الخبر يثير الفائدة كما أن الارض الخبار تثير الغبار اذا قرعها الحافر ونحوه وهو نوع مخصوص من القول وقسم من الكلام اللساني وقد يستعمل في غير القول كقول الشاعر ☆ تخبرك العينان ما القلب كاتم * وقول المعري

نبي من الغربان ليس على شرع * يخبرنا أن الشعوب الى صدع

ولكنه استعمال مجازى لا حقيقى لأن من وصف غيره بأنه أخبر بكذا لم يسبق الى فهم السامع الا القول * وأما معناه اصطلاحا فقال الرازى في المحصول ذكروا في حده أمورا ثلاثة (الاول) أنه الذى يدخله الصدق أو الكذب (والثانى) أنه الذى يحتمل التصديق والتكذيب (والثالث) ماذكره أبو الحسين البصرى أنه كلام مفيد بنفسه اضافة أمر من الأمور الى أمر من الأمور نفيا أو إثباتا قال واحترزنا بقولنا بنفسه عن الامر فانه يفيد وجوب الفعل لكن لا بنفسه لان ماهية الامر استدعاء الفعل والصيغة لا تفيد الا هذا القدر ثم انها تفيد كون الفعل واجبا تبعا لذلك وكذلك القول في دلالة النهى على قبح الفعل قال الرازى واعلم أن هذه التعريفات دورية أما الاول فلان الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر والجنس جزء من ماهية النوع وأعرف منها فاذا لا يمكن تعريف الصدق والكذب الا بالخبر فلو عرفنا الخبر بهما لزم الدور وأجيب عن هذا بمنع كونهما لا يعرفان الا بالخبر بل هما ضروريان ثم قال واعترضوا عليه أيضا من ثلاثة أوجه الاول أن كلمة أو للترديد وهو ينافي التعريف ولا يمكن اسقاطها ههنا لان الخبر الواحد لا يكون صدقا وكذبا معا والثانى أن كلام الله تعالى لا يدخله الكذب فكان خارجا عن هذا التعريف والثالث من قال محمد صلى الله عليه وآله وسلم ومسيلمة صادقان فهذا خبر مع أنه ليس بصدق ولا كذب ويمكن أن يجاب عن الاول بأن المعرف لماهية الخبر أمر واحد وهو امكان تطرق

المعلوم (وليس كل علم فقها) رفع للايجاب الكلى أى وليس كل مايصدق عليه العلم يصدق عليه الفقه لان النحو مثلا يصدق عليه العلم ولا يصدق عليه الفقه وقد صرحوا بان الصدق في المفردات ومافي حكمها كالمركبات الاضافية والاسنادية كما هنا بمعنى الحمل ويستعمل بعلى وعلى هذا فالصدق في قوله لصدق العلم بمعنى الحمل والباء في قوله بالنحو بمعنى على أى لحمل العلم على النحو فيقال النحو علم ولا يخفى اشكال ماذكره المصنف والشارح من الاخصية المطلقة اذ الفقه كما تقدم معرفة الاحكام بمعنى ظنها وهو شامل للمطابق وغيره كما هو الواقع والعلم كما سيأتى معرفة المعلوم على ما هو به فلا يكون الا مطابقا فان حملت المعرفة فيه على ظاهرها من الادراك الجازم لم يكن الفقه أخص بل مباينا بل ولم يصح اطلاق قوله لصدق العلم بالنحو وغيره اذ من النحو والمعاني مثلا ماليس ادراكا جازما ضرورة ان فيهما ماطريقه الاستنباط والنقل بالآحاد وكلاهما لا يتسبب عنه الادراك الجازم وان حملت على معنى الظن أو

هذين الوصفين اليه وذلك لا ترديد فيه وعن الثانى أن المعتبر امكان تطرق أحد هذين الوصفين اليه وخبر الله تعالى كذلك لانه صدق وعن الثالث بأن قوله محمد ومسيلمة صادقان خبران وان كانا في اللفظ خبرا واحدا لانه يفيد اضافة الصدق الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم واضافته الى مسيلمة وأحد الخبرين صادق والثانى كاذب سلمنا أنه خبر واحد لكنه كاذب لانه يقتضى اضافة الصدق اليهما معا وليس الامر كذلك فكان كاذبا لامحالة ☆ وأما التعريف الثانى فالاعتراض عليه أن التصديق والتكذيب عبارة عن كون الخبر صدقا أو كذبا فقولنا الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب جار مجرى قولنا الخبر هو الذى يحتمل الاخبار عنه بأنه صدق أو كذب فيكون هذا تعريفا للخبر بالخبر و بالصدق والكذب والاول هو تعريف الشيء بنفسه والثانى تعريف الشيء بما لا يعرف الا به ☆ وأما التعريف الثالث فالاعتراض عليه من ثلاثة وجوه الاول أن وجود الشيء عند أبى الحسين عين ذاته فاذا قلنا السواد موجود فهذا خبر مع أنه لا يفيد اضافة الشيء الى شيء آخر والثانى أنا اذا قلنا الحيوان الناطق يمشى فقولنا الحيوان الناطق يقتضى نسبة الناطق الى الحيوان مع أنه ليس بخبر لان الفرق بين النعت والخبر معلوم بالضرورة والثالث أن قولنا نفيا واثباتا يقتضى الدور لان النفى هو الاخبار عن عدم الشيء والاثبات هو الاخبار عن وجوده فتعريف الخبر بهما دور ❋ قال الرازى واذا بطلت هذه التعريفات فالحق عندنا أن تصور ماهية الخبر غنى عن الحد والرسم بدليلين (الاول) أن كل أحد يعلم بالضرورة اما أنه موجود واما أنه ليس بمعدوم وأن الشيء الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا ومطلق الخبر جزء من الخبر الخاص والعلم بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق الخبر موقوفا على الاكتساب لكان تصور الخبر الخاص أولى بأن يكون كذلك فكان يجب أن لا يكون فهم هذه الاخبار ضروريا ولما لم يكن كذلك علمنا صحة ما ذكرنا (الثانى) أن كل أحد يعلم بالضرورة الموضع الذى يحسن فيه الخبر و يميزه عن الموضع الذى يحسن فيه الامر ولولا أن هذه الحقائق متصورة تصورا بديهيا لم يكن الامر كذلك (فان قلت) الخبر نوع من أنواع الالفاظ وأنواع الالفاظ ليست تصوراتها بديهية فكيف قلت ان ماهية الخبر متصورة تصورا بديهيا (قلت) حكم الذهن بين أمرين بأن أحدهما له الآخر وليس له الآخر معقول واحد لا يختلف باختلاف الازمنة والامكنة وكل واحد يدرك من نفسه و يجد تفرقة بينه و بين سائر أحواله النفسانية من ألمه ولذته وجوعه وعطشه واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الخبر هو الحكم الذهنى فلا شك أن تصوره في الجملة بديهى مركوز في فطرة العقل وان كان المراد منه اللفظة الدالة على هذه الماهية فالاشكال غير وارد أيضا لان مطلق اللفظ الدال على المعنى بديهى التصور انتهى و يجاب عنه بأن المراد اللفظ الدال والاشكال وارد ولا نسلم ان مطلق اللفظ الدال بديهى التصور وقد أجيب عما ذكره بأن كون العلم ضروريا كيفية لحصوله وأنه يقبل الاستدلال عليه والذى لا يقبله هو نفس الحصول الذى هو معروض الضرورة فانه يمتنع أن يكون حاصلا بالضرورة والاستدلال لتنافيهما وأجيب أيضا بأن المعلوم ضرورة انما هو نسبة الوجود اليه اثباتا وهو غير تصور النسبة التى هى ماهية الخبر فلا يلزم أن تكون ماهية الخبر ضرورية ☆ وقيل ان الخبر لا يحد لتعسره وقد تقدم بيانه في تعريف العلم وقيل الاولى في حد الخبر أن يقال هو الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية والمراد بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ فلا يرد عليه (قم) لان مدلوله الطلب نفسه وهو المعنى القائم بالنفس من غير أن يشعر بأن له متعلقا واقعا في الخارج وكذا يخرج جميع المركبات التقييدية والاضافية واعترض على هذا الحد بأنه ان كان المراد أن النسبة أمر موجود في الخارج لم يصح في مثل اجتماع الضدين وشريك البارى معدوم محال وأجيب بأن المراد النسبة الخارجية عن المدلول سواء قامت تلك النسبة الخارجية بالذهن كالعلم أو بالخارج عن الذهن كالقيام أو لم تقم بشيء منهما نحو شريك البارى ممتنع ☆ والاولى أن يقال في حد الخبر هو ما يصح أن يدخله الصدق والكذب لذاته وهذا الحد لا يرد عليه شيء مما سبق ❋ وقد اختلف

هل

أعم كان بينهما عموم من وجه كما هو ظاهر ولا مخلص من هذا الاشكال الا بمخالفة السياق وحمل العلم هنا على مطلق الادراك جازما أو لا مطابقا أو لا لا على المعنى الآتى آنفا بيانه في كلام المصنف والشارح المتبادر ارادته لذكره عقب ما ذكر واقتصاره عليه فتأمله (والعلم) أى الحادث فلا يرد أن التعريف لا يشمل علمه تعالى لانه لا يسمى معرفة اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة قال المصنف تبعا للباقلانى (معرفة المعلوم) ولما ورد عليه أنه يلزم استدراك قوله الآتى على ما هو به اذ المعرفة لا تكون الا كذلك وأن المعلوم ما وقع عليه العلم ومعرفة ما وقع عليه العلم تحصيل الحاصل وهو محال فلا يصدق العلم على شيء في الواقع وهو باطل وان المعرفة ادراك البسائط تصورا أو تصديقا أو ادراك الجزئيات أو الادراك بعد الجهل أو الادراك الاخير من ادراكين لشيء واحد يتخللهما عدم على الخلاف في معناها فلا يكون التعريف جامعا لخروج ادراك المركبات على الاول والكليات على الثانى والادراك غير

هل الخبر حقيقة في اللفظي والنفسي أم حقيقة في اللفظي مجاز في النفسي أم العكس كما وقع الخلاف في الكلام على هذه الثلاثة الاقوال لان الخبر قسم من اقسامه واذا عرفت الاختلاف في تعريف الخبر عرفت بأن مالايكون كذلك ليس بخبر و يسمونه انشاء وتنبيها و يندرج فيه الامر والنهى والاستفهام والنداء والتمني والعرض والترجي والقسم *

﴿ النوع الثاني ﴾ أن الخبر ينقسم الى صدق وكذب وخالف في ذلك القرافي وادعى أن العرب لم تضع الخبر الا للصدق وليس لنا خبر كذب واحتمال الصدق والكذب انما هو من جهة المتكلم لا من جهة الواضع ونظيره قولهم الكلام يحتمل الحقيقة والمجاز وقد أجمعوا على أن المجاز ليس من الوضع الاول ثم استدل على ذلك باتفاق اللغويين والنحاة على أن معنى قولنا قام زيد حصول القيام له في الزمن الماضي ولم يقل أحد أن معناه صدور القيام أو عدمه وانما احتماله له من جهة المتكلم لا من جهة اللغة وأجيب عنه بأنه مصادم للاجماع على أن الخبر موضوع لاعم من ذلك وما ادعاه من أن معنى قام زيد حصول القيام له في الزمن الماضي باتفاق أهل اللغة والنحو ممنوع فان مدلوله الحكم بحصول القيام وذلك يحتمل الصدق والكذب و يجاب عن هذا الجواب بأن هذا الاحتمال ان كان من جهة المتكلم فلا يقدح على القرافي بل هو معترف به كما تقدم عنه وان كان من جهة اللغة فذلك مجرد دعوى و يقوى ما قاله القرافي اجماع أهل اللغة قبل ورود الشرع و بعده على مدح الصادق وذم الكاذب ولو كان الخبر موضوعا لهما لما كان على من تكلم بما هو موضوع من بأس * ثم اعلم أنه قد ذهب الجمهور الى أنه لا واسطة بين الصدق والكذب لان الحكم اما مطابق للخارج أولا والاول الصدق والثاني الكذب وأثبت الجاحظ الواسطة بينهما فقال الخبر اما مطابق للخارج أولا مطابق والمطابق اما مع اعتقاد أنه مطابق أولا وغير المطابق اما مع اعتقاد أنه غير مطابق أولا والثاني منهما وهو ما ليس مع الاعتقاد ليس بصدق ولا كذب واستدل بقوله تعالى (أفترى على الله كذبا أم به جنة) ووجه الاستدلال بالآية أنه حصر ذلك في كونه افتراء أو كلام مجنون فعلى تقدير كونه كلام مجنون لا يكون صدقا لانهم لا يعتقدون كونه صدقا وقد صرحوا بنفي الكذب عنه لكونه قسيمه وماذاك الا أن المجنون لا يقول عن قصد واعتقاد وأجيب بأن المراد من الآية افترى أم لم يفتر فيكون مجنونا لان المجنون لا افتراء له والكذب من غير قصد يكون مجنونا أو المراد أقصد فيكون مجنونا أم لم يقصد فلا يكون خبرا والحاصل أن الافتراء أخص من الكذب ومقابله قد يكون كذبا وان سلم فقد لا يكون خبرا فيكون هذا حصرا للكذب في نوعيه الكذب عن عمد والكذب لا عن عمد قال الرازي في المحصول والحق أن المسئلة لفظية لانا نعلم بالبديهة أن كل خبر فاما أن يكون مطابقا للمخبر عنه أولا يكون مطابقا فان أريد بالصدق الخبر المطابق كيف كان و بالكذب الخبر الغير المطابق كيف كان وجب القطع بأنه لا واسطة بين الصدق والكذب وان أريد بالصدق ما يكون مطابقا مع ان المخبر يكون عالما بكونه مطابقا و بالكذب الذى لا يكون مطابقا مع أن المخبر يكون عالما بأنه غير مطابق كان هناك قسم ثالث بالضرورة وهو الخبر الذى لا يعلم قائله أنه مطابق أم لا فثبت أن المسئلة لفظية انتهى * وقال النظام ومن تابعه من أهل الاصول والفقهاء أن الصدق مطابقة الخبر للاعتقاد والكذب عدم مطابقته للاعتقاد واستدل بالنقل والعقل * أما النقل فبقوله تعالى ﴿ اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون ﴾ فان الله سبحانه حكم في هذه الآية حكما مؤكدا بأنهم كاذبون في قولهم انك لرسول الله مع مطابقته للواقع فلو كان للمطابقة للواقع أو لعدمها مدخل في الصدق والكذب لما كانوا كاذبين لان خبرهم هذا مطابق للواقع ولا واسطة بين الصدق والكذب وأجيب بأن التكذيب راجع الى خبر تضمنه معنى نشهد انك لرسول الله وهو ان شهادتهم هذه من صميم القلب وخلوص الاعتقاد لان ذلك معنى الشهادة سيما بعد تأكيده بان واللام والجملة الاسمية وأجيب أيضا بأن التكذيب راجع الى زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل لانهم يعتقدون أنه غير مطابق للواقع

المسبوق بالجهل على الثالث وأول الادراكين أو الادراك المنفرد على الرابع مع أن جميع المذكورات من أفراد العلم دفع الشارح جميع هذه الايرادات حيث بين بقوله (أى) العلم (ادراك ما من شأنه ان يعلم) أى تصور الشيء أو التصديق بحاله نسبة كان أو غيرها فيهما ان المراد بالمعرفة مطلق الادراك الشامل للمطابق وغيره فلا يلزم الاستدراك المذكور ولجميع أقسام الاستدراك المذكورة للمعرفة فيكون التعريف جامعا وأن المراد بالمعلوم ما من شأنه أن يعلم لا ما وقع عليه العلم فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا عدم صدق العلم على شيء في الواقع و يمكن ان يؤخذ منه جواب لزوم الدور أيضا اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته بان المراد بالمعلوم ذات المعلوم لا مع وصف العلم فالواجب لضرورة التعريف بالمعلوم ادراكه لكن ادراكه ممكن بغير وصف المعلومية نعم يرد على تعبير الشارح في تفسير الحد بالادراك بانه مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي هو اللحوق

وأجيب أيضا بان التكذيب راجع الى حلفهم المدلول عليه بقوله (لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل) ولا يخفى مافي الاجوبة من مزيد التكلف ولكنه ألجأ الى المصير اليها الجمع بين الادلة ☆ وأما العقل فمن وجهين (الاول) ان من غلب على ظنه أن زيدا في الدار ثم ظهر أنه ما كان كذلك لم يقل أحد انه كذب في هذا الخبر بل يقال أخطأ أووهم (الثانى) ان أكثر العمومات والمطلقات مخصصة ومقيدة فلو كان الخبر الذى لا يطابق المخبر عنه كذبا لتطرق الكذب الى كلام الشارع ☆ واحتج الجمهور على ماقالوه من أن صدق الخبر مطابقته وكذبه عدمها بقوله سبحانه (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ومامن إله الاإله واحد) فكذبهم الله سبحانه مع كونهم يعتقدون ذلك وبقوله (وليعلم الذين كفروا انهم كانوا كاذبين) والآيات في هذا المعنى كثيرة ☆ ويدل لذلك من السنة ماثبت في الصحيحين من حديث سلمة بن الاكوع وقد قال للنبى صلى الله عليه وآله وسلم ان جماعة من الصحابة قالوا ابطل عمل عامر لما رجع سيفه على نفسه فقتله فقال صلى الله عليه وآله وسلم كذب من قال ذلك بل له أجره مرتين فكذبهم صلى الله عليه وآله وسلم مع أنهم انما أخبروا بما كان في اعتقادهم ☆ وفي البخارى وغيره أن أباسفيان قال للنبى صلى الله عليه وآله وسلم يوم الفتح أن سعد بن عبادة قال اليوم تستحل الكعبة فقال صلى الله عليه وآله وسلم كذب سعد ولكن هذا يوم يعظم الله فيه الكعبة ☆ واحتجوا بالاجماع على تكذيب اليهود والنصارى في كفرياتهم مع أنا نعلم أنهم يعتقدون صحة تلك الكفريات وكذلك وقع الاجماع على تكذيب الكافر اذا قال الاسلام باطل مع مطابقته لاعتقاده ☆ والذى يظهر لى أن الخبر لا يتصف بالصدق الا اذا جمع بين مطابقة الواقع والاعتقاد فان خالفهما أو أحدهما فكذب فيقال في تعريفهما هكذا الصدق ماطابق الواقع والاعتقاد والكذب ماخالفهما أو أحدهما ولا يلزم على هذا ثبوت واسطة لان المعتبر هو كلام العقلاء فلا يرد كلام الساهى والمجنون والنائم وجميع أدلة الاقوال المتقدمة تصلح للاستدلال بها على هذا ولا يرد عليه شىء مما ورد عليها (فان قلت) من جملة مااستدل به الجمهور الاجماع على تصديق الكافر اذا قال الاسلام حق وهو انما طابق الواقع لا الاعتقاد (قلت) ليس النزاع الا في مدلول الصدق والكذب لغة لا شرعا وهذا الاجماع انما هو من أهل الشرع لا من أهل اللغة والدليل الذى هو اجماعهم شرعى لا لغوى ولكن الكذب المذموم شرعا هو المخالف للاعتقاد سواء طابق الواقع أو خالفه وذلك لا يمنع من صدق وصف ماخالف الواقع وطابق الاعتقاد بالكذب (النوع الثالث) في تقسيم الخبر لغة من حيث هو محتمل للصدق والكذب لكن قد يقطع بصدقه وقد يقطع بكذبه لامور خارجة وقد لا يقطع بواحد منهما لفقدان مايوجب القطع فهذه ثلاثة أقسام ☆

(القسم الاول) المقطوع بصدقه وهو اما أن يعلم بالضرورة أو النظر فالمعلوم بالضرورة بنفسه وهو المتواتر أو بموافقة العلم الضرورى وهى الاوليات كقولنا الواحد نصف الاثنين وأما المعلوم بالنظر فهو ضربان الاول أن يدل الدليل على صدق الخبر نفسه فيكون كل من يخبر به صادقا كقولنا العالم حادث والضرب الثانى أن يدل الدليل على صدق المخبر فيكون كل مايخبر به متحققا وهو ضروب الاول خبر من دل الدليل على أن الصدق وصف واجب له وهو الله عز وجل الثانى من دلت المعجزة على صدقه وهم الانبياء صلوات الله عليهم الثالث من صدقه الله سبحانه أو رسوله وهو خبر كل الامة على القول بأن الاجماع حجة قطعية ☆

(القسم الثانى) المقطوع بكذبه وهو ضروب الاول المعلوم خلافه اما بالضرورة كالاخبار باجتماع النقيضين أو ارتفاعهما الثانى المعلوم خلافه اما بالاستدلال كالاخبار بقدم العالم أو بخلاف ماهو من قطعيات الشريعة الثالث الخبر الذى لو كان صحيحا لتوفرت الدواعى على نقله متواترا اما لكونه من أصول الشريعة واما لكونه أمرا غريبا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة الرابع خبر مدعى الرسالة من غير معجزة الخامس كل خبر استلزم باطلا ولم يقبل التأويل ومن ذلك الخبر الآحادى اذا خالف القطعى كالمتواتر ☆

(القسم الثالث) مالا يقطع بصدقه ولا كذبه وذلك كخبر المجهول فانه لا يترجح صدقه ولا كذبه وقد يترجح

والوصول والمجاز تصان عنه الحدود قال في شرح المواقف فان أجيب باشتهاره في معنى العلم قلنا لم يندفع بذلك تعريف الشىء بنفسه لان المعنى المجازى هو العلم نفسه فكأنه قيل هو علم المعلوم انتهى ويمكن أن يجاب باشتهاره فيما هو أعم من العلم وهو وصول النفس الى المعنى في الجملة فيندفع ماذكروا علم ان قولنا ما من شأنه كذا يراد به تارة مايمكن فيه كذا وأخرى ما العادة فيه كذا فعلى الاول يخرج معرفة ما يمتنع معرفته ككنه ذاته تعالى كما ذهب اليه الحكماء والغزالى وعلى الثانى يخرج معرفة ماتحت الارضين وما وراء الافلاك وما في بطون البحار فلا يكون التعريف جامعا لوجوب تناوله سائر الافراد ولو ممتنعة ويمكن ان يجاب بأن المراد مايمكن ان يعلم ولو لله تعالى أو لملك أو جنى وكنه ذاته معلوم له لشمول علمه تعالى وماتحت الارضين وما ذكر معه معلومة له تعالى ولبعض خلقه أيضا كالملائكة والجن واحترز بقوله (على ما) أى على الوجه الذى أو على وجه ووصف (هو) أى مامن شأنه ان يعلم ملتبس (به) أى بذلك الوجه (في الواقع) عن ادراك

صدقه ولا يقطع بصدقه وذلك كخبر العدل وقد يترجح كذبه ولا يقطع بكذبه كخبر الفاسق ☆

﴿ النوع الرابع ﴾ أن الخبر باعتبار آخر ينقسم الى متواتر وآحاد القسم الاول المتواتر وهو في اللغة عبارة عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما مأخوذ من الوتر وفي الاصطلاح خبر أقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وقيل في تعريفه هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيل خبر جمع عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب من حيث كثرتهم فقوله من حيث كثرتهم لاخراج خبر قوم يستحيل كذبهم بسبب أمر خارج عن الكثرة كالعلم بمخبرهم ضرورة أو نظرا وكما يخرج من هذا الحد بذلك القيد ماذكرنا كذلك يخرج من قيد بنفسه في الحد الذى قبله ☆ وقد اختلف في العلم الحاصل بالتواتر هل هو ضرورى أو نظرى فذهب الجمهور الى أنه ضرورى وقال الكعبي وأبو الحسين البصرى انه نظرى وقال الغزالى انه قسم ثالث ليس أوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التى قياساتها معها وقال المرتضى والآمدى بالوقف ☆ والحق قول الجمهور للقطع بأنا نجد نفوسنا جازمة بوجود البلاد الغائبة عنا ووجود الاشخاص الماضية قبلنا جزما خاليا عن التردد جاريا مجرى جزمنا بوجود المشاهدات فالمنكر لحصول العلم الضرورى بالتواتر كالمنكر لحصول العلم الضرورى بالمشاهدات وذلك سفسطة لا يستحق صاحبها المكالمة وأيضا لو لم يكن ضروريا لافتقر الى توسيط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم بذلك قطعا مع انتفاء المقدمتين لحصوله بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب ☆ واستدل القائل بانه لا يفيد العلم بقولهم لا ننكر حصول الظن القوى بوجود ما ذكرتم لكن لا نسلم حصول اليقين وذلك لانا اذا عرضنا على عقولنا وجود المدينة الفلانية أو الشخص الفلانى مما جاء التواتر بوجودهما وعرضنا على عقولنا أن الواحد نصف الاثنين وجدنا الجزم بالثانى أقوى من الجزم بالاول وحصول التفاوت بينهما يدل على تطرق النقيض الى المرجوح وأيضا جزمنا بهذه الامور المنقولة بالتواتر ليس بأقوى من جزمنا بأن هذا الشخص الذى رأيته اليوم هو الذى رأيته أمس مع أن هذا الجزم ليس بيقين ولا ضرورى لانه يجوز أن يوجد شخص مساوله في الصورة من كل وجه ويجاب عن هذا بأنه تشكيك في أمر ضرورى فلا يستحق صاحبه الجواب كما أن من أنكر المشاهدات لا يستحق الجواب فانا لو جوزنا أن هذا الشخص المرئى اليوم غير الشخص المرئى أمس لكان ذلك مستلزما للتشكيك في المشاهدات والقائلون بأنه نظرى بقولهم لو كان ضروريا لعلم بالضرورة أنه ضرورى وأجيب بالمعارضة بأنه لو كان نظريا لعلم بالضرورة كونه نظريا كغيره من النظريات وبالحل وذلك ان الضرورية والنظرية صفتان للعلم ولا يلزم من ضرورية العلم ضرورية صفته * واحتج الجمهور أيضا بأن العلم الحاصل بالتواتر لو كان نظريا لما حصل لمن لا يكون من أهل النظر كالصبيان المراهقين وكثير من العامة فلما حصل ذلك لهم علمنا أنه ليس بنظرى وكما يندفع بأدلة الجمهور قول من قال انه نظرى يندفع أيضا قول من قال انه قسم ثالث وقول من قال بالوقف لان سبب وقفه ليس الا تعارض الادلة عليه وقد اتضح بما ذكرنا أنه لا تعارض فلا وقف * واعلم انه لم يخالف أحد من أهل الاسلام ولا من العقلاء في أن خبر التواتر يفيد العلم وما روى من الخلاف في ذلك عن السمنية والبراهمة فهو خلاف باطل لا يستحق قائله الجواب عليه *

ثم اعلم أن الخبر المتواتر لا يكون مفيدا للعلم الضرورى الا بشروط منها ما يرجع الى المخبرين ومنها ما يرجع الى السامعين فالتى ترجع الى المخبرين أمور أربعة *

﴿ الاول ﴾ أن يكونوا عالمين بما اخبروا به غير مجازفين فلو كانوا ظانين لذلك فقط لم يفد القطع هكذا اعتبر هذا الشرط جماعة من أهل العلم منهم القاضى أبو بكر الباقلانى وقيل انه غير محتاج اليه لانه ان أريد وجوب علم الكل به فباطل لانه لا يمتنع أن يكون بعض المخبرين به مقلدا فيه أو ظانا له أو مجازفا وان أريد وجوب علم البعض فسلم ولكنه مأخوذ من شرط كونهم مستندين الى الحس ☆

﴿ الشرط الثانى ﴾ أن يعلموا ذلك عن ضرورة من مشاهدة أو سماع لان ما لا يكون كذلك يحتمل دخول

المعلوم لا على ما هو به مطلقا أو على ما هو به في الاعتقاد دون الواقع فانه جهل كما يعلم مما يأتى والواقع قيل علم الله وقيل اللوح المحفوظ وقيل غير ذلك مما هو في محله وبقى في هذا التعريف مباحث أخر بيناها في الاصل ومعرفة المعلوم على ما هو به في الواقع (كادراك الانسان) اى تصوره (بانه) أى بسبب أو بآلية تصوراته (حيوان ناطق) والمراد تصور معنى حيوان ناطق فانه في الواقع معنى الانسان وذاته على بحث فيه في محله (والجهل تصور الشيء) أى المعنى مطلقا ولما كان التصور يطلق تارة على مقابلة التصديق وهو الاشهر والمراد عند الاطلاق وأخرى على مطلق الادراك الشامل للقسمين كان المتبادر ارادة الاول وهو فاسد لجريان الجهل في التصديقات ايضا بل يختص بها بناء على ما هو الحق عندهم ان التصورات لا تحتمل عدم المطابقة قال في شرح المواقف لا يوصف التصور بعدم المطابقة أصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة انسان وعلم تصورى به والخطاب انما هو في حكم

الغلط فيه قال الاستاذ أبو منصور فأما اذا تواترت أخبارهم عن شىء قد علموه واعتقدوه بالنظر والاستدلال أو عن شبهة فان ذلك لا يوجب علما ضروريا لان المسلمين مع تواترهم يخبرون الدهرية بحدوث العالم وتوحيد الصانع ويخبرون أهل الذمة بصحة نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم فلا يقع لهم العلم الضرورى بذلك لان العلم به من طريق الاستدلال دون الاضطرار انتهى ☆ ومن تمام هذا الشرط أن لا تكون المشاهدة والسماع على سبيل غلط الحس كما في أخبار النصارى بصلب المسيح عليه السلام وأيضا لا بد أن يكونوا على صفة يوثق معها بقولهم فلو أخبروا متلاعبين أو مكرهين على ذلك لم يوثق بخبرهم ولا يلتفت اليه☆

(الشرط الثالث) أن يبلغ عددهم الى مبلغ يمنع في العادة تواطؤهم على الكذب ولا يقيد ذلك بعدد معين بل ضابطه حصول العلم الضرورى به فاذا حصل ذلك علمنا أنه متواتر والا فلا وهذا قول الجمهور وقال قوم منهم القاضى أبو الطيب الطبرى يجب أن يكونوا أكثر من الاربعة لانه لو كان خبر الاربعة يوجب العلم لما احتاج الحاكم الى السؤال عن عدالتهم اذا شهدوا عنده وقال ابن السمعانى ذهب أصحاب الشافعى الى أنه لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقل من خمسة فما زاد وحكاه الاستاذ أبو منصور عن الجبائى واستدل بعض أهل هذا القول بأن الخمسة عدد أولى العزم من الرسل على الاشهر نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من الضعف مع عدم تعلقه بمحل النزاع بوجه من الوجوه وقيل يشترط أن يكونوا سبعة بعدد أهل الكهف وهو باطل وقيل يشترط عشرة وبه قال الاصطخرى واستدل على ذلك بأن مادونها جمع قلة وهذا استدلال ضعيف أيضاً وقيل يشترط أن يكونوا اثنى عشر بعدد النقباء لموسى عليه السلام لانهم جعلوا كذلك لتحصيل العلم بخبرهم وهذا استدلال ضعيف أيضاً وقيل يشترط أن يكونوا عشرين لقوله سبحانه (ان يكن منكم عشرون صابرون) وهذا مع كونه في غاية الضعف خارج عن محل النزاع وان قال المستدل به بأنهم انما جعلوا كذلك ليفيد خبرهم العلم باسلامهم فان المقام ليس مقام خبر ولا استخبار وقد روى هذا القول عن أبى الهذيل وغيره من المعتزلة وقيل يشترط أن يكونوا أربعين كالعدد المعتبر في الجمعة وهذا مع كونه خارجا عن محل النزاع باطل الاصل فضلا عن الفرع وقيل يشترط أن يكونوا سبعين لقوله (واختار موسى قومه سبعين رجلا) وهذا أيضاً استدلال باطل وقيل يشترط أن يكونوا ثلثمائة وبضعة عشر بعدد أهل بدر وهذا أيضاً استدلال باطل خارج عن محل النزاع وقيل يشترط أن يكونوا خمس عشرة مائة بعدد بيعة أهل الرضوان وهذا أيضاً باطل وقيل سبع عشرة مائة لانه عدد أهل بيعة الرضوان وقيل أربع عشرة مائة لانه عدد أهل بيعة الرضوان وقيل يشترط أن يكونوا جميع الامة كالاجماع حكى هذا القول عن ضرار بن عمرو وهو باطل وقال جماعة من الفقهاء لا بد أن يكونوا بحيث لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد ❋ ويالله العجب من جرى أقلام أهل العلم بمثل هذه الاقوال التى لا ترجع الى عقل ولا نقل ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع وانما ذكرناها ليعتبر بها المعتبر ويعلم أن القيل والقال قد يكون من أهل العلم في بعض الاحوال من جنس الهذيان فيأخذ عند ذلك حذره من التقليد ويبحث عن الادلة التى هى شرع الله الذى شرعه لعباده فانه لم يشرع لهم الا ما في كتابه وسنة رسوله❋

(الشرط الرابع) وجود العدد المعتبر في كل الطبقات فيروى ذلك العدد عن مثله الى أن يتصل بالمخبر عنه وقد اشترط عدالة النقلة لخبر التواتر فلا يصح أن يكونوا أو بعضهم غير عدول وعلى هذا لا بد أن لا يكونوا كفارا ولا فساقا ولا وجه لهذا الاشتراط فان حصول العلم الضرورى بالخبر المتواتر لا يتوقف على ذلك بل يحصل بخبر الكفار والفساق والصغار المميزين والاحرار والعبيد وذلك هو المعتبر وقد اشترط أيضاً اختلاف أنساب أهل التواتر واشترط أيضاً اختلاف أديانهم واشترط أيضاً اختلاف أوطانهم واشترط أيضاً كون المعصوم منهم كما يقول الامامية ولا وجه لشىء من هذه الشروط وأما الشروط التى ترجع الى السامعين فلا بد أن يكونوا عقلاء

العقل بان هذه الصورة للشبح المرئى فالتصورات كلها مطابقة لما هى تصورات له موجودا كان أو معدوما ممكنا أو ممتنعا وعدم المطابقة في أحكام العقل المقارنة لتلك التصورات انتهى وفيه كلام مذكور مع جوابه في محله لا يحتمله هذا المختصر فلهذا بين الشارح أن المراد بالتصور هنا مطلق الادراك بقوله أي الجهل (ادراكه) (أى الشىء مطلقا سواء كان ذلك الادراك تصديقا كما في ادراك النسبة على وجه القبول والاذعان أو تصورا كما في ادراك غيرها أو ادراكها لا على الوجه المذكور أو ادراكه ادراكا تصديقيا فقط على ماتقدم حال كون ذلك الشىء المدرك كائنا (على خلاف ما) أى على حال ووصف مخالف للحال والوصف الذى (هو) ذلك الشىء ملتبس (به) من حقيقته أو عارضه (في الواقع) كما هو المتبادر من اطلاق قولنا هو به سواء كان ذلك الادراك مستندا الى شبهة أو تقليد فليس الثبات معتبرا فيه وكان في تغيير المصنف الاسلوب حيث عبر في العلم بالمعرفة وفي الجهل بالتصور رمزا الى اختلافهما بحسب الحقيقة وتضادهما لصدق حد

اذ يستحيل حصول العلم لمن لا عقل له والثانى أن يكونوا عالمين بمدلول الخبر والثالث أن يكونوا خالين عن اعتقاد ما يخالف ذلك الخبر لشبهة تقليد أو نحوه ❊

☆ (القسم الثانى) ☆ الآحاد وهو خبر لا يفيد بنفسه العلم سواء كان لا يفيده أصلا أو يفيده بالقرائن الخارجة عنه فلا واسطة بين المتواتر والآحاد وهذا قول الجمهور وقال احمد بن حنبل ان خبر الواحد يفيد بنفسه العلم وحكاه ابن حزم في كتاب الاحكام عن داود الظاهرى والحسين بن على الكرابيسى والحارث المحاسبى قال وبه نقول وحكاه ابن خواز منداد عن مالك بن أنس واختاره وأطال في تقريره ونقل الشيخ في التبصرة عن بعض أهل الحديث أن منها ما يوجب العلم كحديث مالك عن نافع عن ابن عمر وما أشبهه وحكى صاحب المصادر عن أبى بكر القفال أنه يوجب العلم الظاهر وقيل في تعريفه هو ما لم ينته بنفسه الى التواتر سواء كثر رواته أو قلوا وهذا كالاول في نفى الواسطة بين التواتر والآحاد وقيل في تعريفه هو ما يفيد الظن واعترض عليه بما لم يفد الظن من الاخبار ورد بأن الخبر الذى لا يفيد الظن لا يراد دخوله في التعريف اذ لا يثبت به حكم والمراد تعريف ما يثبت به الحكم وأجيب عن هذا الرد بأن الحديث الضعيف الذى لم ينته تضعيفه الى حد يكون به باطلا موضوعا يثبت به الحكم مع كونه لا يفيد الظن ورد هذا الجواب بان الضعيف الذى يبلغ ضعفه الى حد لا يحصل معه الظن لا يثبت به الحكم ولا يجوز الاحتجاج به في اثبات شرع عام وانما يثبت الحكم بالصحيح والحسن لذاته أو لغيره لحصول الظن بصدق ذلك وثبوته عن الشارع ❊ وقد ذهب الجمهور الى وجوب العمل بخبر الواحد وأنه وقع التعبد به وقال القاشانى والرافضة وابن داود لا يجب العمل به وحكاه الماوردى عن الاصم وابن علية وقال انهما قالا لا يقبل خبر الواحد في السنن والديانات ويقبل في غيره من أدلة الشرع وحكى الجوينى في شرح الرسالة عن هشام والنظام أنه لا يقبل خبر الواحد الا بعد قرينة تنضم اليه وهو علم الضرورة بأن يخلق الله في قلبه ضرورة الصدق وقال واليه ذهب أبو الحسين بن اللبان الفرضى قال بعد حكاية هذا عنه فان تاب فالله يرحمه والا فهو مسألة التكفير لانه اجماع فمن أنكره يكفر ☆ قال ابن السمعانى واختلفوا يعنى القائلين بعدم وجوب العمل بخبر الواحد في المانع من القبول فقيل منع منه العقل وينسب الى ابن علية والاصم وقال القاشانى من أهل الظاهر والشيعة منع منه الشرع فقالوا انه لا يفيد الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيأ ويجاب عن هذا بأنه عام مخصص لما ثبت في الشريعة من العمل بأخبار الآحاد ❊ ثم اختلف الجمهور في طريق اثباته فالاكثر منهم قالوا يجب بدليل السمع وقال احمد بن حنبل والقفال وابن شريح وأبو الحسين البصرى من المعتزلة وأبو جعفر الطوسى من الامامية والصيرفى من الشافعية ان الدليل العقلى دل على وجوب العمل لاحتياج الناس الى معرفة بعض الاشياء من جهة الخبر الوارد عن الواحد ☆ وأما دليل السمع فقد استدلوا من الكتاب بمثل قوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ) وبمثل قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة) ومن السنة بمثل قصة أهل قبا لما أتاهم واحد فأخبرهم أن القبلة قد تحولت فتحولوا وبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم فلم ينكر عليهم وبمثل بعثه صلى الله عليه وسلم لعماله واحدا بعد واحد وكذلك بعثه بالفرد من الرسل يدعو الناس الى الاسلام ومن الاجماع باجماع الصحابة والتابعين على الاستدلال بخبر الواحد وشاع ذلك وذاع ولم ينكره أحد ولو أنكره منكر لنقل الينا وذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح قال ابن دقيق العيد ومن تتبع أخبار النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين وجمهور الامة ما عدا هذه الفرقة اليسيرة علم ذلك قطعا انتهى ❊ وعلى الجملة فلم يأت من خالف في العمل بخبر الواحد بشئ يصلح للتمسك به ومن تتبع عمل الصحابة من الخلفاء وغيرهم وعمل التابعين فتابعيهم بأخبار الاحاد وجد ذلك في غاية الكثرة بحيث لا يتسع له الا مصنف بسيط واذا وقع من بعضهم التردد في العمل به في بعض الاحوال فذلك لاسباب خارجة عن كونه خبر واحد من ريبة في الصحة أو تهمة للراوى أو وجود معارض راجح أو نحو ذلك ❊ واعلم أن الاحاد تنقسم الى أقسام فمنها خبر الواحد وهو هذا الذى تقدم ذكره ﴿ والقسم الثانى ﴾ المستفيض وهو ما رواه ثلاثة

الضدين عليهما فانهما معنيان وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف أيضا خلافا لزعم المعتزلة تماثلهما فامتناع اجتماعهما للمماثلة لا للمضادة والاحتجاج لذلك ولما يتعلق به مقرر في الكلام وادراك الشئ على خلاف ما هو به في الواقع (كادراك الفلاسفة) ادراكا تصديقيا (ان العالم) بفتح اللام وهو ما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الجواهر والاعراض (قديم) بذاته وصفاته او بذاته دون صفاته على خلاف وتفصيل عندهم مقرر في محله فانه ادراك الشئ على خلاف ما هو به في الواقع من حدوثه بالبراهين المقررة في الكلام (وبعضهم) أى الاصوليين أو العلماء (وصف هذا الجهل) المعرف بما ذكر أى نعته وسماه (بالمركب) فقال مثلا والجهل المركب كذا وانما وصف بالمركب لتركبه من جهلين لانه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشئ ويعتقد انه يعتقده على ما هو عليه فهذا جهل آخر وقد تركبا معا (وجعل) هذا البعض الجهل (البسيط) الذى يقابل المركب (عدم

ثلاثة فصاعدا وقيل مازاد على الثلاثة وقال أبو اسحق الشيرازى أقل ماتثبت به الاستفاضة اثنان قال السبكى والمختار عندنا أن المستفيض مايعده الناس شائعا والقسم الثالث المشهور وهو مااشتهر ولو في القرن الثانى أو الثالث الى حد ينقله ثقات لايتوهم تواطؤهم على الكذب ولايعتبر الشهرة بعد القرنين هكذا قال الحنفية فاعتبروا التواتر في بعض طبقاته وهى الطبقة التى رووه في القرن الثانى أو الثالث فقط فبينه وبين المستفيض عموم وخصوص من وجه لصدقهما على مارواه الثلاثة فصاعدا ولم يتواتر في القرن الاول ثم تواتر في أحد القرنين المذكورين وانفراد المستفيض اذا لم ينته في أحدهما الى التواتر وانفراد المشهور فيما رواه اثنان في القرن الاول ثم تواتر في الثانى والثالث وجعل الجصاص المشهور قسما من المتواتر ووافقه جماعة من أصحاب الحنفية وأما جمهورهم فجعلوه قسيما للمتواتر لاقسما منه كما تقدم * واعلم أن الخلاف الذى ذكرناه في أول هذا البحث من افادة خبر الآحاد الظن أو العلم مقيد بما اذا كان خبر واحد لم ينضم اليه مايقويه وأما اذا انضم اليه مايقويه أو كان مشهورا أو مستفيضا فلا يجرى فيه الخلاف المذكور ولانزاع في أن خبر الواحد اذا وقع الاجماع على العمل بمقتضاه فانه يفيد العلم لان الاجماع عليه قد صيره من المعلوم صدقه وهكذا خبر الواحد اذا تلقته الامة بالقبول فكانوا بين عامل به ومتأول له ومن هذا القسم أحاديث صحيحى البخارى ومسلم فان الامة تلقت مافيهما بالقبول ومن لم يعمل بالبعض من ذلك فقد أوله والتأويل فرع القبول والبحث مقرر بأدلته في غير هذا الموضع (قيل) ومن خبر الواحد المعلوم صدقه أن يخبر به في حضور جماعة هى نصاب التواتر ولم يقدحوا في روايته مع كونهم ممن يعرف علم الرواية ولامانع يمنعهم من القدح في ذلك وفي هذا نظر واختلفوا في خبر الواحد المحفوف بالقرائن فقيل يفيد العلم وقيل لايفيده وهذا خلاف لفظى لان القرائن ان كانت قوية بحيث يحصل لكل عاقل عندها العلم كان من المعلوم صدقه أيضا اذا أخبر مخبر بحضرته صلى الله عليه وسلم بخبر يتعلق بالأمور الدينية وسمعه صلى الله عليه وآله وسلم ولم ينكر عليه لا اذا كان الخبر يتعلق بغير الامور الدينية (فرع) العمل بخبر الواحد له شروط منها ماهو في المخبر وهو الراوى ومنها ماهو في المخبر عنه وهو مدلول الخبر ومنها ماهو في الخبر نفسه وهو اللفظ الدال أما الشروط الراجعة الى الراوى فخمسة (الاول) التكليف فلاتقبل رواية الصبى والمجنون ونقل القاضى الاجماع على رد رواية الصبى واعترض عليه العنبرى وقال بل هما قولان للشافعى في اخباره عن القبلة كما حكاه القاضى حسين في تعليقه قال ولاصحابنا خلاف مشهور في قبول روايته في هلال رمضان وغيره قال الفورانى الاصح قبول روايته والوجه في رد روايته أنه قد يعلم أنه غير آثم لارتفاع قلم التكليف عنه فيكذب وقد أجمع الصحابة على عدم الرجوع الى الصبيان مع أن فيهم من كان يطلع على أحوال النبوة وقد رجعوا الى النساء وسألوهن من وراء حجاب قال الغزالى في المنخول محل الخلاف في المراهق المتثبت في كلامه أما غيره فلا يقبل قطعا وهذا الاشتراط انما هو باعتبار وقت الاداء للرواية أما لو تحملها صبيا وأداها مكلفا فقد أجمع السلف على قبولها كما في رواية ابن عباس والحسنين ومن كان من أمثالهم كمحمود بن الربيع فانه روى حديث أنه صلى الله عليه وسلم مج في فيه مجة وهو ابن خمس سنين واعتمد العلماء روايته وقد كان من بعد الصحابة من التابعين وتابعيهم ومن بعدهم يحضرون الصبيان مجالس الروايات ولم ينكر ذلك أحد وهكذا التحمل وهو فاسق أو كافر ثم روى وهو عدل مسلم ولاأعرف خلافا في عدم قبول رواية المجنون في حال جنونه أما لو سمع في حال جنونه ثم أفاق فلا يصح ذلك لانه وقت الجنون غير ضابط وقد روى جماعة اجماع أهل المدينة على قبول رواية الصبيان بعضهم على بعض في الدماء لمسيس الحاجة الى ذلك لكثرة وقوع الجنايات فيما بينهم اذا انفردوا ولم يحضرهم من تصح شهادته وقيدوه بعدم تفرقهم بعد الجناية حتى يؤدوا الشهادة والاولى عدم القبول وعمل أهل المدينة لاتقوم به الحجة على ماسيأتى على انا نمنع ثبوت هذا الاجماع الفعلى عنهم ☆

(الشرط الثانى) الاسلام فلاتقبل رواية الكافر من يهودى أو نصرانى أو غيرهما اجماعا قال الرازى في

المحصول

العلم) عما من شأنه ان يكون عالما (بالشىء) مطلقا بان لايدركه لاعلى ماهو به ولاعلى خلاف ماهو به فلا يكون ضد العلم بل مقابلا له تقابل العدم والملكة كما في المواقف وشرحه ودخل في عدم العلم بالشىء السهو والغفلة والذهول ومابعد العلم وغيره وفي ذلك كلام مذكور في الاصل وعدم العلم بالشىء (كعدم علمنا) معاشر الآدميين ولو في الجملة (بما تحت الارضين) أو بعضهما أو بعض أجزائها (ومافي بطون البحار) أو بعضها وانما اطلق الشىء ومثله بما ذكر لحكاية كلام هذا البعض فلاينافي مامشى عليه في شرح جمع الجوامع تبعا له من تقييده بالمقصود وتصريحه بالاحتراز عما لايقصد كاسفل الارض ومافيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا انتهى (وعلى) ظاهر (ماذكره المصنف) من التعريف الظاهر في انه لمطلق الجهل حيث لم يقيد المعرفة به بالمركب يشعر بأنه لنوع منه وانه بقى منه نوع آخر (لايسمى هذا) اى عدم العلم بالشىء (جهلا) اذ لايصدق عليه تصور الشىء لانتفاء تصوره مطلقا (والعلم) اى طبيعة العلم الحادث من حيث هى تنقسم الى قسمين ضرورى ومكتسب فخرج

المحصول أجمعت الامة على أنه لاتقبل روايته سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لم يعلم قال والمخالف من أهل القبلة اذا كفرناه كالمجسم وغيره هل تقبل روايته أم لا الحق انه أن كان مذهبه جواز الكذب لاتقبل روايته والاقبلناها وهو قول أبي الحسين البصري وقال القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار لاتقبل روايتهم * لنا أن المقتضي للعمل بها قائم ولا معارض فوجب العمل بها * بيان أن المقتضى قائم أن اعتقاده لحرمة الكذب يزجره عن الاقدام عليها فيحصل ظن الصدق فيجب العمل بها وبيان انه لامعارض أنهم أجمعوا على أن الكافر الذي ليس من أهل القبلة لاتقبل روايته وذلك الكفر منتف ههنا قال واحتج المخالف بالنص والقياس أما النص فقوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) فأمر بالتثبت عند نبأ الفاسق وهذا الكافر فاسق فوجب التثبت عند خبره وأما القياس فقد أجمعنا على أن الكافر الذي لا يكون من أهل القبلة لاتقبل روايته فكذا هذا الكافر والجامع أن قبول الرواية تنفيذ لقوله على كل المسلمين وهذا منصب شريف والكفر يقتضى الاذلال وبينهما منافاة أقصى ما في الباب أن يقال هذا الكافر جاهل لكونه كافرا لكنه لا يصلح عذرا * والجواب عن الاول أن اسم الفاسق في عرف الشرع مختص بالمسلم المقدم على الكبيرة وعن الثاني الفرق بين الموضعين أن الكفر الخارج عن الملة أغلظ من كفر صاحب التأويل وقد رأينا الشرع فرق بينهما في أمور كثيرة ومع ظهور الفرق لا يجوز الجمع هكذا قال الرازي * والحاصل أنه ان علم من مذهب المبتدع جواز الكذب مطلقا لم تقبل روايته قطعا وان علم من مذهبه جوازه في أمر خاص كالكذب فيما يتعلق بنصرة مذهبه أو الكذب فيما هو ترغيب في طاعة أو ترهيب عن معصية فقال الجمهور ومنهم القاضيان أبو بكر وعبد الجبار والغزالي والآمدي لا يقبل قياسا على الفاسق بل هو أولى وقال أبو الحسين البصري يقبل وهو رأي الجويني وأتباعه والحق عدم القبول مطلقا في الاول وعدم قبوله في ذلك الامر الخاص في الثاني ولا فرق في هذا بين المبتدع الذي يكفر ببدعته وبين المبتدع الذي لا يكفر ببدعته وأما اذا كان ذلك المبتدع لا يستجيز الكذب فاختلفوا فيه على أقوال الاول رد روايته مطلقا لانه قد فسق ببدعته فهو كالفاسق بفعل المعصية وبه قال القاضي والاستاذ أبو منصور والشيخ أبو اسحق الشيرازي والقول الثاني انه يقبل وهو ظاهر مذهب الشافعي وابن أبي ليلى والثوري وأبي يوسف والقول الثالث انه اذا كان داعية الى بدعته لم يقبل والا قبل وحكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص عن مالك وبه جزم سليم قال القاضي عياض وهذا يحتمل أنه اذا لم يدع يقبل ويحتمل أنه لا يقبل مطلقا انتهى والحق أنه لا يقبل فيما يدعو الى بدعته ويقويها الا في غير ذلك قال الخطيب وهو مذهب احمد ونسبه ابن الصلاح الى الاكثرين قال وهو أعدل المذاهب وأولاها * وفي الصحيحين كثير من أحاديث المبتدعة غير الدعاة احتجاجا واستشهادا كعمران بن حطان وداود بن الحصين وغيرهما ونقل أبو حاتم بن حبان في كتاب الثقات الاجماع على ذلك قال ابن دقيق العيد جعل بعض المتأخرين من أهل الحديث هذا المذهب متفقا عليه وليس كما قال وقال ابن القطان في كتاب الوهم والايهام الخلاف انما هو في غير الداعية أما الداعية فهو ساقط عند الجميع قال أبو الوليد الباجي الخلاف في الداعية بمعنى أنه يظهر بدعته (١) بمعنى حمل الناس عليها فلم يختلف في ترك حديثه (الشرط الثالث) العدالة قال الرازي في المحصول هي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعا حتى يحصل ثقة النفس بصدقه ويعتبر فيها الاجتناب عن الكبائر وعن بعض الصغائر كالتطفيف بالحبة وسرقة باقة من البقل وعن المباحات القادحة في المروءة كالاكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الارذال والافراط في المزاح والضابط فيه أن كل ما لا يؤمن من جراءته على الكذب يرد الرواية وما فلا انتهى وأصل العدالة في اللغة الاستقامة يقال طريق عدل أي مستقيم وتطلق على استقامة السيرة والدين قال الزركشي في البحر واعلم أن العدالة شرط بالاتفاق ولكن اختلف في معناها فعند الحنفية عبارة عن الاسلام مع

(١) كذا بالاصل ولعل في العبارة سقطا والاصل وأما الداعية بمعنى أنه يحمل الخ

علمه تعالى فانه لا يوصف بضرورة ولا كسب واندفع ايراد أن المقسم العلم وكل علم اما ضروري او مكتسب فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وذلك لان المقسم طبيعة العلم من حيث هي من غير ملاحظة كونها ضرورية او مكتسبة وان لم تكن في الخارج عن احدهما فالعلم (الضروري ما) اي علم لا لاعتبار المقسم في أقسامه فلا يقال التعريف غير مانع لتناوله التقليد وبعض أقسام الظن مع أن واحدا منهما ليس علما واقول كأن المراد ليس علما بالمعنى المشهور الذي الكلام فيه (لم يقع) أي لم يحصل بذاته حصولا ناشئا (عن نظر واستدلال) وسيأتي بيانهما وان حصل بكسب آخر كالاصغاء وتقليب الحدقة والتمثيل بقوله (كالعلم الواقع) أي الحاصل (باحدى الحواس الخمس) مبني على قول الشيخ أبي الحسن ان ادراك الحواس يسمى علما ورده الجمهور بأنا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره ولو كان الابصار علما بالمبصر لم يكن بينهما فرق وأجيب بان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مخالفا لسائر العلوم بالنوع أو بالهوية وبان ذلك الاستدلال

عدم

عدم الفسق وعندنا ملكة في النفس تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة كسرقة لقمة والرذائل المباحة
كالبول في الطريق والمراد جنس الكبائر والرذائل الصادق بواحده قال ابن القشيري والذى صح عن
الشافعي أنه قال في الناس من يمحض الطاعة فلا يمزجها بمعصية وفي المسلمين من يمحض المعصية ولا يمزجها
بالطاعة فلا سبيل الى رد الكل ولا الى قبول الكل فان كان الاغلب على الرجل من أمره الطاعة والمروءة
قبلت شهادته وروايته وان كان الاغلب المعصية وخلاف المرؤة رددتها قال ابن السمعاني لابد في العدل من
أربع شرائط المحافظة على فعل الطاعة واجتناب المعصية وأن لا يرتكب من الصغائر ما يقدح في دين أو عرض
وأن لا يفعل من المباحات ما يسقط القدر ويكسب الندم وأن لا يعتقد من المذاهب ما يرده أصول الشرع قال
الجويني الثقة هي المعتمد عليها في الخبر فمتى حصلت الثقة بالخبر قبل وقال ابن الحاجب في حد العدالة هي محافظة
دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة ليس معها بدعة فزاد قيد عدم البدعة وقد عرفت ما هو الحق في أهل
البدع في الشرط الذى مر قبل هذا * والاولى أن يقال في تعريف العدالة انها التمسك بآداب الشرع فمن تمسك
بها فعلا وتركا فهو العدل المرضى ومن أخل بشيء منها فان كان الاخلال بذلك الشيء يقدح في دين فاعله أو تاركه
كفعل الحرام وترك الواجب فليس بعدل وأما اعتبار العادات الجارية بين الناس المختلفة باختلاف الاشخاص
والازمنة والامكنة والاحوال فلا مدخل لذلك في هذا الامر الديني الذى تنبني عليه قنطرتان عظيمتان
وجسران كبيران وهما الرواية والشهادة نعم من فعل ما يخالف ما يعده الناس مروءة عرفا لا شرعا فهو تارك
للمروءة العرفية ولا يستلزم ذلك ذهاب مروءته الشرعية ☆

وقد اختلف الناس هل المعاصي منقسمة الى صغائر وكبائر أم هي قسم واحد فذهب الجمهور الى أنها منقسمة
الى صغائر وكبائر ويدل على ذلك قوله سبحانه (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم)
وقوله (وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان) ويدل عليه ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم متواترا
من تخصيص بعض الذنوب باسم الكبائر وبعضها بأكبر الكبائر وذهب جماعة الى أن المعاصي قسم واحد
ومنهم الاستاذ أبو اسحق والجويني وابن فورك ومن تابعهم قالوا ان المعاصي كلها كبائر وانما يقال لبعضها
صغيرة بالنسبة الى ما هو أكبر كما يقال الزنا صغيرة بالنسبة الى الكفر والقبلة المحرمة صغيرة بالنسبة الى الزنا
وكلها كبائر (قالوا) ومعنى قوله (ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه) ان تجتنبوا الكفر كفرت عنكم سيآتكم
التي هي دون الكفر والقول الاول راجح ☆ وههنا مذهب ثالث ذهب اليه الحليمي فقال ان المعاصي تنقسم
حد(١) الكبائر الى ثلاثة أقسام صغيرة وكبيرة وفاحشة فقتل النفس بغير حق كبيرة فان قتل ذا رحم له ففاحشة
فأما الخدشة والضربة مرة أو مرتين فصغيرة وجعل سائر الذنوب هكذا *

ثم اختلفوا في الكبائر هل تعرف بالحد أولا تعرف الا بالعدد فقال الجمهور انها تعرف بالحد ثم اختلفوا في ذلك
فقيل انها المعاصي الموجبة للحد وقال بعضهم هي ما يلحق صاحبها وعيد شديد وقال آخرون ما يشعر بقلة اكتراث
مرتكبها بالدين وقيل ما كان فيه مفسدة وقال الجويني ما نص الكتاب على تحريمه أو وجب في حقه حد وقيل
ما ورد الوعيد عليه مع الحد أو لفظ يفيد الكبر وقال جماعة انها لا تعرف الا بالعدد ثم اختلفوا هل
تنحصر في عدد معين أم لا فقيل هي سبع وقيل تسع وقيل عشر وقيل اثنتا عشرة وقيل أربع عشرة
وقيل ست وثلاثون وقيل سبعون والى السبعين أنهاها الحافظ الذهبي في جزء صنفه في ذلك وقد جمع
ابن حجر الهيثمي فيها مصنفا حافلا سماه الزواجر في الكبائر وذكر فيه نحو أربعمائة معصية ☆ وبالجملة
فلا دليل يدل على انحصارها في عدد معين ومن المنصوص عليه منها القتل والزنا واللواطة وشرب
الخمر والسرقة والغصب والقذف والنميمة وشهادة الزور واليمين الفاجرة وقطيعة الرحم والعقوق والفرار

(١) قوله حد الكبائر منصوب اى بحسب حد الكبائر

انما يصح لو امكن العلم
بتعلق الاحساس بطريق
آخر غير الحس وهو باطل
وقد نقل ان الاشعري
رجع عن هذا القول لان
للبهائم ادراكا بالحواس
وليست من أولى العلم عرفا
ولا لغة وجعل احساس
العقلاء علما دون احساس
البهائم محض اصطلاح
وتحكم والحواس جمع
حاسة بمعنى القوة الحساسة
فلا يرد أن حاسة اسم فاعل
من المزيد اى احس بمعنى
ادرك واسم الفاعل من
المزيد على زنة المضارع
لا على فاعل وانما يجيء
على فاعل من المجرد وذلك
لان حاسة لم يرد به اسم
الفاعل بل هو اسم للقوة
المخصوصة وانما قال باحدى
بالباء أى بسببها أو بآليتها
دون لاحدى باللام للتنبيه
على ما اتفق عليه المحققون
من أن المدرك للكليات
والجزئيات هو النفس
الناطقة وان نسبة الادراك
الى قواها كنسبة القطع
الى السكين خلافا لمن قال
ان النفس لا تدرك الجزئيات
وخرج بقوله (الظاهرة)
الحواس الخمس الباطنية
التى قال بها
الفلاسفة اذ لا تتم أدلتها
على الاصول الاسلامية
كما بين في محله وفائدة
هذا الوصف مع أن
المصنف بين الحواس
بما سيأتي فلم يتناول
كلامه الباطنة ليحتاج

من الزحف وأخذ مال اليتيم وخيانة الكيل والوزن والكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله وسلم وتقديم الصلاة وتأخيرها وضرب المسلم وسب الصحابة وكتمان الشهادة والرشوة والدياثة ومنع الزكاة واليأس من الرحمة وأمن المكر والظهار وأكل لحم الخنزير والميتة وفطر رمضان والربا والغلول والسحر وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع الزوجة من زوجها بلا سبب ☆ وقد قيل ان الاصرار على الصغيرة حكمه حكم مرتكب الكبيرة وليس على هذا دليل يصلح للتمسك به وانما هى مقالة لبعض الصوفية فانه قال لاصغيرة مع اصرار وقد روى بعض من لايعرف علم الرواية هذا اللفظ وجعله حديثا ولا يصح ذلك بل الحق أن الاصرار حكمه حكم ما أصر عليه فالاصرار على الصغيرة صغيرة والاصرار على الكبيرة كبيرة ☆

واذا تقرر لك هذا فاعلم أنه لاعدالة لفاسق * وقد حكى مسلم في صحيحه الاجماع على رد خبر الفاسق فقال انه غير مقبول عند أهل العلم كما أن شهادته مردودة عند جميعهم قال الجوينى والحنفية وان باحوا بقبول شهادة الفاسق فلم يوجبوا بقبول روايته فان قال به قائل فهو مسبوق بالاجماع قال الرازى في المحصول اذا أقدم على الفسق فان علم كونه فسقا لم تقبل روايته بالاجماع وان لم يعلم كونه فسقا فاما أن يكون مظنونا أو مقطوعا فان كان مظنونا قبلت روايته بالاتفاق قال وان كان مقطوعا به قبلت أيضا * لنا ان ظن صدقه راجح والعمل بهذا الظن واجب والمعارض المجمع عليه منتف فوجب العمل به * احتج الخصم بأن منصب الرواية لايليق بالفاسق أقصى ما في الباب أنه جهل فسقه لكن جهله بفسقه فسق آخر فاذا منع أحد الفسقين عن قبول الرواية فالفسقان أولى بذلك المنع * والجواب أنه اذا علم كونه فسقادل اقدامه عليه على اجترائه على المعصية بخلافه اذا لم يعلم ذلك ويجاب عن هذا الجواب بأن اخلاله بأمور دينه الى حد يجهل معه ما يوجب الفسق يدل أبلغ دلالة على اجترائه على دينه وتهاونه بما يجب عليه من معرفته *

واختلف أهل العلم في رواية المجهول أى مجهول الحال مع كونه معروف العين برواية عدلين عنه فذهب الجمهور كما حكاه ابن الصلاح وغيره عنهم أن روايته غير مقبولة وقال أبو حنيفة تقبل روايته اكتفاء بسلامته من التفسيق ظاهرا وقال جماعة ان كان الراويان أو الرواة عنه لايروون عن غير عدل قبل والافلا وهذا الخلاف فيمن لايعرف حاله ظاهرا ولاباطنا وأما من كان عدلا في الظاهر ومجهول العدالة في الباطن فقال أبو حنيفة يقبل مالم يعلم الجرح وقال الشافعى لايقبل مالم تعلم العدالة وحكاه الكيا عن الأكثرين وذكر الاصفهانى أن المتأخرين من الحنفية قيدوا القول بالقبول بصدر الاسلام بغلبة العدالة على الناس اذ ذاك قالوا وأما المستور في زماننا فلا يقبل لكثرة الفساد وقلة الرشاد وقال الجوينى بالوقف اذا روى التحريم الى ظهور حاله * ولنا مجهول العين وهو من لم يشتهر ولم يرو عنه الا راو واحد فذهب جمهور أهل العلم أنه لايقبل ولم يخالف في ذلك الا من لم يشترط في الراوى الا مجرد الاسلام وقال ابن عبد البر ان كان المنفرد بالرواية عنه لايروى الا عن عدل كابن مهدى وابن معين ويحيى القطان فانه تنتفى وترتفع عنه الجهالة العينية والافلا وقال أبو الحسين بن القطان ان زكاه أحد من أئمة الجرح والتعديل مع روايته عنه وعمله بما رواه قبل والافلا وهذا هو ظاهر تصرف ابن حبان في ثقاته فانه يحكم برفع الجهالة برواية واحدة وحكى ذلك عن النسائى أيضا قال أبو الوليد الباجى ذهب جمهور أصحاب الحديث الى أن الراوى اذا روى عنه اثنان فصاعدا انتفت عنه الجهالة وهذا ليس بصحيح عند المحققين من أصحاب الاصول لانه قد يروى الجماعة عن الواحد لايعرفون حاله ولا يخبرون شيأ من أمره ويحدثون بما رووا عنه على الجهالة اذ لم يعرفوا عدالته انتهى ☆ وفيه نظر لانهم انما يقولون بارتفاع جهالة العين برواية الاثنين فصاعدا عنه لا بارتفاع جهالة الحال كما سبق ☆ والحق أنها لاتقبل رواية مجهول العين ولا مجهول الحال لان حصول الظن بالمروى لايكون الا اذا كان الراوى عدلا وقد دلت الادلة من الكتاب والسنة على

الى الاحتراز عنها التنبيه على الباطنة اذ لاتفهم مما ذكره وهى أيضا خمس الحس المشترك وهى القوة التى ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والخيال وهى القوة التى تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك والوهم وهى القوة التى يدرك بها المعانى الجزئية كالعداوة التى تدركها الشاة من الذئب والمحبة التى تدركها من أمها والحافظة وهى القوة التى تحفظ المعانى التى يدركها الوهم والمتخيلة وهى القوة المتصرفة في الصور التى تأخذها من الحس المشترك والمعانى التى تاخذها من الوهم بالتركيب والتفريق وتسمى المفكرة (وهى) أى الحواس الخمس الظاهرة (السمع) وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ تدرك بها الاصوات (والبصر) وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان في مقدم الدماغ ثم يفترقان فيؤديان الى العينين التى من جهة اليمنى الى العين اليمنى والتى من جهة اليسرى الى العين اليسرى تدرك بها الاضواء والالوان وغير ذلك

المنع من العمل بالظن كقوله سبحانه (ان الظن لايغني من الحق شيأ) وقوله (ولاتقف ماليس لك به علم) وقا[م]
الاجماع على قبول رواية العدل فكان كالمخصص لذلك العموم فبقي من ليس بعدل داخلا تحت العموما[ت]
وأيضا قدتقرر عدم قبول رواية الفاسق ومجهول العين أوالحال يحتمل أن يكون فاسقا وأن يكون غير فاس[ق]
فلا تقبل روايته مع هذا الاحتمال لان عدم الفسق شرط في جواز الرواية عنه فلا بد من العلم بوجود هذا الشر[ط]
وأيضا وجود الفسق مانع من قبول روايته فلا بد من العلم بانتفاء هذا المانع وأما استدلال من قال بالقبو[ل]
بما يروونه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر فقال الذهبي والمزي وغيرهما من الحفاظ لا أص[ل]
له وانما هو من كلام بعض السلف ولو سلمنا أن له أصلا لم يصلح للاستدلال به على محل النزاع لان صدق المجهو[ل]
غير ظاهر بل صدقه وكذبه مستويان واذا عرفت هذا فلا يصدهم ما استشهدوا به لهذا الحديث الذى لم يص[ح]
بمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما أقضي بنحو ما أسمع وهو في الصحيح وبما روى من قوله صلى الله عليه وآ[له]
وسلم لعمه العباس يوم بدر لما اعتذر بأنه أكره على الخروج فقال كان ظاهرك علينا وبما في صحيح البخاري
عن عمر رضى الله عنه انما نؤاخذكم بما ظهر لنا من أعمالكم ☆

(الشرط الرابع) الضبط فلابد أن يكون الراوى ضابطا لما يرويه ليكون المروى له على ثقة منه في حفظ[ه]
وقلة غلطه وسهوه فان كان كثير الغلط والسهو ردت روايته الا فيما علم انه لم يغلط فيه ولا سها عنه وان كان قليل
الغلط قبل خبره الا فيما يعلم انه غلط فيه كذا قال ابن السمعاني وغيره قال أبو بكر الصيرفي من أخطأ في حديث فليس
بدليل على الخطأ في غيره ولم يسقط لذلك حديثه ومن كثر بذلك خطؤه وغلطه لم يقبل خبره لان المدار على حف[ظ]
الحكاية قال الترمذى في العلل كل من كان متهما في الحديث بالكذب أوكان مغفلا يخطيء الكثير فالذى اختار
أكثر أهل الحديث من الأئمة أن لا يشتغل بالرواية عنه انتهى ☆ والحاصل أن الاحوال ثلاثة ان غلب خطؤ[ه]
وسهوه على حفظه فمردود الا فيما علم أنه لم يخطيء فيه وان غلب حفظه على خطئه وسهوه فمقبول الا فيما علم أ[نه]
أخطأ فيه وان استويا فالخلاف قال القاضى عبد الجبار يقبل لان جهة التصديق راجحة في خبره لعقله ودي[نه]
وقال الشيخ أبو اسحق انه يرد وقيل انه يقبل خبره اذا كان مفسرا وهو أن يذكر من روى عنه ويعين وق[ت]
السماع منه وما أشبه ذلك والا فلا يقبل وبه قال القاضى حسين وحكاه الجويني عن الشافعي في الشهادة ف[في]
الرواية أولى وقد أطلق جماعة من المصنفين في علوم الحديث أن الراوى ان كان تام الضبط مع بقية الشرو[ط]
المعتبرة فحديثه من قسم الصحيح وان خف ضبطه فحديثه من قسم الحسن وان كثر غلطه فحديثه من قسم الضعيف
ولا بد من تقييد هذا بما اذا لم يعلم بانه لم يخطيء فيما رواه قال الكيا الطبري ولا يشترط انتفاء الغفلة ولا يوجب لحو[ق]
الغفلة له رد حديثه الا ان يعلم أنه قد لحقته الغفلة فيه بعينه وما ذكره صحيح اذا كان ممن تعتريه الغفلة في
غير ما يرويه كما وقع ذلك لجماعة من الحفاظ فانهم قد تلحقهم الغفلة في كثير من أمور الدنيا فاذا رووا كانوا من
أحذق الناس بالرواية وأنبههم فيما يتعلق بها وليس من شرط الضبط أن يضبط اللفظ بعينه كما سيأ[تي]

☆ (الشرط الخامس) ☆ أن لا يكون الراوى مدلسا وسواء كان التدليس في المتن أوفي الاسناد ☆ أما التدليس في
المتن فهو ان يزيد في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كلام غيره فيظن السامع أن الجميع من كلام رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم ☆ وأما التدليس في الاسناد فهو على أنواع (أحدها) ان يكون في ابدال
الاسماء فيعبر عن الراوى وعن أبيه بغير اسميهما وهذا نوع من الكذب (وثانيها) ان يسميه بتسمية غير مشهور[ة]
فيظن السامع أنه رجل آخر غير من قصده الراوى وذلك مثل من يكون مشهورا باسمه فيذكره الراوى
بكنيته أو العكس ايهاما للمروى له بانه رجل آخر غير ذلك الرجل فان كان مقصد الراوى بذلك التغرير على
السامع بان المروى عنه غير ذلك الرجل فلا يخلو اما أن يكون ذلك الرجل المروى عنه ضعيفا وكان العدول الى
غير المشهور من اسمه أو كنيته ليظن السامع انه رجل آخر غير ذلك الضعيف فهذا التدليس قادح في عدال[ة]

(واللمس) وهو قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك (والشم) وهو قوة مودعة في العصبتين الزائدتين الناتئتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح (والذوق) وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم (فانه) أى العلم الواقع بها الشيء (يحصل) بمجرد الاحساس بها لذلك الشيء (من غير نظر واستدلال وأما العلم المكتسب) دفع بزيادة وأما توهم عطف العلم المكتسب على مدخول كاف التمثيل (فهو) العلم (الموقوف) من حيث حصوله كما هو المتبادر من الموقوف بذاته كما هو المتبادر من الحصول (على) وجود (النظر والاستدلال) الآتي بيانهما فلا يتوجه أن التعريف غير مانع لشموله المعلوم الموقوف عليهما لان الحاصل صورته لا ذاته على انه خارج ايضا بموصوف الموقوف المقدر أى العلم بدليل المقسم ولا يرد أن المعلوم قد يكون علما لانه باعتبار كونه علما حاصل بذاته فهو من أفراد المعرف وباعتبار كونه

الراوى واما أن يكون مقصد الراوى مجرد الاغراب على السامع مع كون المروى عنه عدلا على كل حال فليس هذا النوع من التدليس بجرح كما قال ابن الصلاح وابن السمعانى وقال أبو الفتح بن برهان هو جرح (وثالثها) أن يكون التدليس باطراح اسم الراوى الاقرب واضافة الرواية الى من هو أبعد منه مثل ان يترك شيخه ويروى الحديث عن شيخ شيخه فان كان المتروك ضعيفاً فذلك من الخيانة في الرواية ولا يفعله الا من ليس بكامل العدالة وان كان المتروك ثقة وترك ذكره لغرض من الاغراض التى لا تنافي الامانة والصدق ولا تتضمن التغرير على السامع فلا يكون ذلك قادحا في عدالة الراوى لكن اذا جاء في الرواية بصيغة محتملة نحو ان يقول قال فلان أو روى عن فلان أو نحو ذلك اما لو قال حدثنا فلان أو أخبرنا وهو لم يحدث ولم يخبره بل الذى حدثه أو أخبره هو من ترك ذكره فذلك كذب يقدح في عدالته ☼ والحاصل أن من كان ثقة واشتهر بالتدليس فلا يقبل الا اذا قال حدثنا أو أخبرنا أو سمعت لا اذا لم يقل كذلك لاحتمال أن يكون قد أسقط من لا تقوم الحجة بمثله *

﴿واما الشروط﴾ التى ترجع الى مدلول الخبر (فالاول) منها أن لا يستحيل وجوده في العقل فان احالة العقل رد (والشرط الثانى) أن لا يكون مخالفاً لنص مقطوع به على وجه لا يمكن الجمع بينهما بحال (والشرط الثالث) أن لا يكون مخالفاً لاجماع الامة عند من يقول بانه حجة قطعية واما اذا خالف القياس القطعى فقال الجمهور انه مقدم على القياس وقيل ان كانت مقدمات القياس قطعية قدم القياس وان كانت ظنية قدم الخبر واليه ذهب ابو بكر الابهرى وقال القاضى ابو بكر الباقلانى انهما متساويان وقال عيسى بن ابان ان كان الراوى ضابطا عالما قدم خبره والا كان محل اجتهاد وقال أبو الحسين البصرى ان كانت العلة ثابتة بدليل قطعى فالقياس مقدم وان كان حكم الأصل مقطوعا به خاصة دون العلة فالاجتهاد فيه واجب حتى يظهر ترجيح أحدهما فيعمل به والا فالخبر مقدم وقال أبو الحسين الصيمرى لا خلاف في العلة المنصوص عليها وانما الخلاف في المستنبطة قال الكيا قدم الجمهور خبر الضابط على القياس لان القياس عرضة الزلل انتهى ☼ والحق تقديم الخبر الخارج من مخرج صحيح أو حسن على القياس مطلقا اذا لم يمكن الجمع بينهما بوجه من الوجوه كحديث المصراة وحديث العرايا فانهما مقدمان على القياس وقد كان الصحابة والتابعون اذا جاءهم الخبر لم يلتفتوا الى القياس ولا ينظروا فيه وما روى عن بعضهم من تقديم القياس فى بعض المواطن فبعضه غير صحيح وبعضه محمول على أنه لم يثبت الخبر عند من قدم القياس بوجه من الوجوه * ومما يدل على تقديم الخبر على القياس حديث معاذ فانه قدم العمل بالكتاب والسنة على اجتهاده * ومما يرجح تقديم الخبر على القياس أن الخبر يحتاج الى النظر في أمرين عدالة الراوى ودلالة الخبر والقياس يحتاج الى النظر في ستة أمور حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفى المعارض في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن دليل الاصل خبرا فان كان خبرا كان النظر في ثمانية أمور الستة المذكورة مع الاثنين المذكورين في الخبر ولا شك أن ما كان يحتاج الى النظر في أمور كثيرة كان احتمال الخطأ فيه أكثر مما يحتاج الى النظر في أقل منها ☼

واعلم أنه لا يضر الخبر عمل أكثر الامة بخلافه لان قول الاكثر ليس بحجة * ولا يضره عمل أهل المدينة بخلافه خلافا لمالك وأتباعه لانهم بعض الامة ولجواز أنهم لم يبلغهم الخبر * ولا يضره عمل الراوى له بخلافه خلافا لجمهور الحنفية وبعض المالكية لانا متعبدون بما بلغ الينا من الخبر ولم نتعبد بما فهمه الراوى ولم يأت من قدم عمل الراوى على روايته بحجة تصلح للاستدلال بها وسيأتى لهذا البحث مزيد بسط في الشروط التى ترجع الى لفظ الخبر * ولا يضره كونه مما تعم به البلوى خلافا للحنفية وابى عبد الله البصرى لعمل الصحابة والتابعين بأخبار الآحاد في ذلك * ولا يضره كونه في الحدود والكفارات خلافا للكرخى من الحنفية وأبى عبد الله البصرى في أحد قوليه ولا وجه لهذا الخلاف فهو خبر عدل في حكم شرعى ولم يثبت في الحدود والكفارات دليل يخصهما من عموم الاحكام الشرعية

معلوما حاصل بصورته فهو خارج عنها ولا يخفى أن العلم المنقسم الى الضرورى والمكتسب شامل للتصور والتصديق وان كانت عبارة المصنف قد لا تشمل التصور لعدم صدق الاستدلال بالنسبة اليه على ما سيأتى والموقوف على النظر والاستدلال (كالعلم) التصديق (بان العالم) وتقدم أنه ماسوى ذات الله تعالى وصفاته من جواهر وأعراض (حادث) حدوثا زمانيا أى مسبوق وجوده بعدمه (فانه) أى هذا العلم من حيث حصوله بذاته (موقوف على النظر) أى الفكر (في) أحوال (العالم) لنأخذ منها ما يستلزم حدوثه فنستدل به عليه (و) ذلك بان نتوجه الى النظر في أحواله المذكور فننتهى الى النظر في (ما) أى الحال الذى (نشاهده) حال كونه (فيه من التغير) كزوال الحركة بطرو السكون والظلمة بطرو الضوء وعكس ذلك بان نلاحظ ونعقل وجه استلزامه الحدوث (فننتقل من تغيره) أى من التصديق بتغيره وما نعقله فيه (الى حدوثه) أى الى التصديق به لاستلزام التغير الحدوث لان كل متغير فهو محل للحوادث وكل ما هو محل للحوادث لا يخلو عن

واستدلالهم بحديث ادرؤا الحدود بالشبهات باطل فالخبر الموجب للحد يدفع الشبهة على فرض وجودها * ولا
يضره أيضا كونه زيادة على النص القرآني أو السنة القطعية خلافا للحنفية فقالوا ان خبر الواحد اذا ورد
بالزيادة في حكم القرآن أو السنة القطعية كان نسخا لا يقبل * والحق القبول لانها زيادة غير منافية للمزيد
فكانت مقبولة ودعوى أنها ناسخة ممنوعة وهكذا اذا ورد الخبر مخصصا للعام من كتاب أو سنة فانه مقبول ويبنى
العام على الخاص خلافا لبعض الحنفية وهكذا اذا ورد مقيدا لمطلق الكتاب أو السنة القطعية * وقسم الهندي خبر
الواحد اذا خصص عموم الكتاب أو السنة المتواترة أو قيد مطلقهما الى ثلاثة أقسام (أحدها) أن مالا يعلم مقارنته
له ولا تراخيه عنه فقال القاضي عبد الجبار يقبل لان الصحابة رفعت كثيرا من أحكام القرآن بأخبار الآحاد
ولم يسألوا عنها هل كانت مقارنة أم لا قال وهو أولى لان حمله على كونه مخصصا مقبولا أولى من حمله على كونه
ناسخا مردودا (الثاني) أن يعلم مقارنته له فيجوز عند من يجوز تخصيص المقطوع بالمظنون (الثالث) أن يعلم
تراخيه عنه وهو ممن لم يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب لم يقبله لانه لو قبله لقبل ناسخا وهو غير جائز ومن
جوزه قبله ان كان ورد قبل حضور وقت العمل به وأما اذا ورد بعده فلا يقبل بالاتفاق انتهى * وسيأتي تحقيق
البحث في التخصيص للعام والتقييد للمطلق * ولا يضره كون راويه انفرد بزيادة فيه على ما رواه غيره اذا كان
عدلا فقد يحفظ الفرد مالا يحفظه الجماعة وبه قال الجمهور اذا كانت تلك الزيادة غير منافية للمزيد أما اذا كانت
منافية فالترجيح ورواية الجماعة أرجح من رواية الواحد وقيل لا تقبل رواية الواحد اذا خالفت رواية الجماعة
وان كانت تلك الزيادة غير منافية للمزيد اذا كان مجلس السماع واحدا وكانت الجماعة بحيث لا يجوز عليهم
الغفلة عن مثل تلك الزيادة وأما اذا تعدد مجلس السماع فتقبل تلك الزيادة بالاتفاق * ومثل انفراد العدل بالزيادة
انفراده برفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذى وقفه الجماعة وكذا انفراده باسناد الحديث
الذى أرسلوه وكذا انفراده بوصل الحديث الذى قطعوه فان ذلك مقبول منه لانه زيادة على ما رووه وتصحيح لما
علوه * ولا يضره أيضا كونه خارجا مخرج ضرب الامثال وروى عن امام الحرمين أنه لا يقبل لانه موضع تجوز
فأجيب عنه بأنه وان كان موضع تجوز فان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يقول الا حقا لمكان العصمة ☆

(وأما الشروط التي ترجع الى لفظ الخبر) فانه علم أن للراوي في نقل ما يسمعه أحوالا

(الاول) أن يرويه بلفظه فقد أدى الامانة كما سمعها لكنه اذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قاله جوابا
عن سؤال سائل فان كان الجواب مستغنيا عن ذكر السؤال كقوله صلى الله عليه وآله وسلم في ماء البحر هو
الطهور ماؤه الحل ميتته فالراوي مخير بين أن يذكر السؤال أو يتركه وان كان الجواب غير مستغن عن ذكر
السؤال كما في سؤاله صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا
اذا فلابد من ذكر السؤال وهكذا لو كان الجواب يحتمل أمرين فاذا نقل الراوي السؤال لم يحتمل الا أمرا واحدا
فلابد من ذكر السؤال وعلى كل حال فذكر السؤال مع ذكر الجواب وما ورد على سبب أولى من الاهمال ☆

(الحال الثاني أن يرويه بغير لفظه بل بمعناه وفيه ثمانية مذاهب)

(الاول) منها أن ذلك جائز من عارف بمعاني الالفاظ لا اذا لم يكن عارفا فانه لا يجوز له الرواية بالمعنى قال القاضي في
التقريب بالاجماع ومنهم من شرط أن يأتي بلفظ مرادف كالجلوس مكان القعود أو العكس ومنهم من شرط أن
يكون ما جاء به مساويا للاصل في الجلاء والخفاء فلا يأتي مكان الجلي بما هو دونه في الجلاء ولا مكان العام بالخاص ولا
مكان المطلق بالمقيد ولا مكان الامر بالخبر ولا عكس ذلك وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر مما تعبدنا بلفظه كألفاظ
الاستفتاح والتشهد وهذا الشرط لا بد منه وقد قيل انه مجمع عليه وشرط بعضهم أن لا يكون الخبر من باب المتشابه
كأحاديث الصفات وحكى الكيا الطبري الاجماع على هذا لان اللفظ الذى تكلم به النبي صلى الله عليه وآله وسلم
لا يدرى هل يساويه اللفظ الذى تكلم به الراوي ويحتمل ما يحتمله من وجوه التأويل أم لا وشرط بعضهم أن لا

الحوادث وكل مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث وقد بينت هذه المقدمات بما فيها في محله بما لا يحتمله هذا المختصر (والنظر) اصطلاحا (هو الفكر) وعرفوا الفكر بأنه حركة النفس في المعقولات أى انتقالها فيها انتقالا تدريجيا قصديا لكنه هنا مستعمل في بعض معناه أعنى حركة النفس لقوله (في) طلب (حال المنظور فيه) المناسب للمطلوب من بين أحواله (ليؤدى) أى لاجل أن يؤدى ذلك الفكر والانتقال لافضائه الى الحال المستلزم للمطلوب ولو بحسب الظن أو الاعتقاد فتناول النظر الفاسد أيضا (الى المطلوب) من علم تصوري أو تصديقي أو ظن ولو أريد الحركة التي من شأنها أن تكون لاجل التأدية الى المطلوب شمل التعريف الحركة في ثاني الاستدلالين على مطلوب واحد اذ هي ليست للتأدى اليه لحصول التأدى اليه بالحركة في الاستدلال الاول ويمتنع تحصيل الحاصل والحركة في استدلال قصد به الزام الخصم واسكاته فقط لا التأدى المذكور فان كلتا هاتين الحركتين من

يكون الخبر من جوامع الكلم فان كان من جوامع الكلم كقوله انما الاعمال بالنيات من حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه الحرب خدعة الخراج بالضمان العجماء جبار البينة على المدعى لم تجز روايته بالمعنى وشرط بعضهم أن يكون الخبر من الاحاديث الطوال وأما الاحاديث القصار فلا يجوز روايتها بالمعنى ولا وجه لهذا قال ابن الانبارى في شرح البرهان للمسئلة ثلاث صور (أحدها) أن يبدل اللفظ بمرادفه كالجلوس بالقعود وهذا جائز بلا خلاف (وثانيها) أن يظن دلالته على مثل مادل عليه الاول من غير أن يقطع بذلك فلا خلاف في امتناع التبديل (ثالثها) أن يقطع بفهم المعنى ويعبر عما فهم بعبارة يقطع بأنها تدل على ذلك المعنى الذى فهمه من غير أن تكون الالفاظ مترادفة فهذا موضع الخلاف والا كثرون على أنه متى حصل القطع بفهم المعنى مستنداً الى اللفظ اما بمجرده أو اليه مع القرائن التحق بالمترادف ❋

(المذهب الثانى) المنع من الرواية بالمعنى مطلقا بل يجب نقل اللفظ بصورته من غير فرق بين العارف وغيره هكذا نقله القاضى عن كثير من السلف وأهل التحرى في الحديث وقال انه مذهب مالك ونقله الجوينى والقشيرى عن معظم المحدثين وبعض الاصوليين وحكى عن أبى بكر الرازى من الحنفية وهو مذهب الظاهرية نقله عنهم القاضى عبد الوهاب ونقله ابن السمعانى عن عبد الله بن عمر وجماعة من التابعين منهم ابن سيرين وبه قال الاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى ☆ ولا يخفى مافي هذا المذهب من الحرج البالغ أو المخالفة لما كان عليه السلف والخلف من الرواة كما تراه في كثير من الاحاديث التى يرويها جماعة فان غالبها بألفاظ مختلفة مع الاتحاد في المعنى المقصود بل قد ترى الواحد من الصحابة فمن بعدهم يأتى في بعض الحالات بلفظ في رواية وفي أخرى بغير ذاك اللفظ مما يؤدى معناه وهذا أمر لاشك فيه ❋

(المذهب الثالث) الفرق بين الالفاظ التى لامجال للتأويل فيها وبين الالفاظ التى للتأويل فيها مجال فيجوز النقل بالمعنى في الاول دون الثانى حكاه أبو الحسين بن القطان عن بعض أصحاب الشافعى واختاره الكيا الطبرى ☆ (المذهب الرابع) التفصيل بين أن يحفظ الراوى اللفظ أم لا فان حفظه لم يجز له أن يرويه بغيره لان في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الفصاحة مالا يوجد في غيره وان لم يحفظ اللفظ جاز له الرواية بالمعنى وبهذا جزم الماوردى والرويانى ❋

(المذهب الخامس) التفصيل بين الاوامر والنواهى وبين الاخبار فتجوز الرواية بالمعنى في الاول دون الثانى قال الماوردى والرويانى أما الاوامر والنواهى فيجوز روايتها بالمعنى كقوله لاتبيعوا الذهب بالذهب وروى أنه نهى عن بيع الذهب بالذهب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم اقتلوا الاسودين في الصلاة وروى أنه أمر بقتل الاسودين في الصلاة قال هذا جائز بلا خلاف لان افعل أمر ولاتفعل نهى فيتخير الراوى بينهما وان كان اللفظ في المعنى محتملا لاطلاق في اغلاق وجب نقله بلفظه ولا يعبر عنه بغيره ☆

(المذهب السادس) التفصيل بين المحكم وغيره فتجوز الرواية بالمعنى في الاول دون الثانى كالمجمل والمشترك والمجاز الذى لم يشتهر ☆

(المذهب السابع) أن يكون المعنى مودعا في جملة لايفهمه العامى الا بأداء تلك الجملة فلا يجوز روايته الا بأداء تلك الجملة بلفظها كذا قال أبو بكر الصيرفي ❋

(المذهب الثامن) التفصيل بين أن يورده على قصد الاحتجاج والفتيا أو يورده لقصد الرواية فيجوز الرواية بالمعنى في الاول دون الثانى فهذه ثمانية مذاهب ☆ ويتخرج من الشروط التى اشترطها أهل المذاهب الاول مذاهب غير هذه المذاهب ☆

(الحال الثالث)

أن يحذف الراوى بعض لفظ الخبر فينبغى أن ينظر فان كان المحذوف متعلقا بالمحذوف منه تعلقا لفظيا أو معنويا لم

أفراد النظر اصطلاحا كما هو ظاهر على أنه يمكن حمل المطلوب على مايعم غير العلم والظن أيضا كالالتفات الجديد والزام الخصم واسكاته فخرج بالتدريجى الانتقال الدفعى كالحدس وهو الانتقال من المبادى الى المطالب دفعة وان خرج بالقصدى أيضا بناء على أنه لايكون قصديا وبالقصدى غيره كالانتقال فيما يتوارد عليه من المعقولات بلا اختيار كما في المنام فلا يسمى واحد منهما فكرا فلا يكون نظرا وبالمعقولات حركة النفس في المحسوسات فيسمى تخيلا لا فكرا وهذا قد ينافي قول الشارح السابق وما نشاهده فيه من التغير اذ المشاهدة ليست الا في المحسوسات الا ان يريد مشاهدته بواسطة مشاهدة مايدل عليه وبقوله ليؤدى مالا يكون للتأدية فلا يسمى نظرا أى وان أدى (والاستدلال طلب الدليل) أى تحصيل التصديق بما يستلزم المطلوب ولو بحسب الظن أو الاعتقاد دون الواقع أو الالتفات اليه اذا كان التصديق به حاصلا فشمل الاستدلال الفاسد أيضا (ليؤدى) أى لاجل أن يوصل ذلك التصديق

يجز بالاتفاق حكاه الصفى الهندى وابن الانبارى فالتعلق اللفظى كالتقييد بالاستثناء والشرط والغاية والصفة
والتعلق المعنوى كالخاص بالنسبة الى العام والمقيد بالنسبة الى المطلق والمبين بالنسبة الى المجمل والناسخ بالنسبة
الى المنسوخ ويشكل على هذا المحكى من الاتفاق مانقله الشيخ أبو اسحق الشيرازى في اللمع والقاضى في
التقريب من الجواز مطلقا سواء تعلق بعضه ببعض أم لا وفي هذا ضعف فان ترك الراوى لما هو متعلق بما
رواه لاسيما كان متعلقا به تعلقا لفظيا خيانة في الرواية * وان لم يكن كذلك فاختلفوا على أقوال (أحدها) ان
كان قد نقل ذلك هو أو غيره مرة بتمامه جاز أن ينقل البعض وان لم ينقل ذلك لاهو ولاغيره لم يجز كذا قال
القاضى في التقريب والشيخ الشيرازى في اللمع (وثانيها) أنه يجوز اذا لم يتطرق الى الراوى التهمة ذكره الغزالى
(وثالثها) أن الخبر اذا كان لايعلم الا من طريق الراوى وتعلق به حكم شرعى لم يجز له أن يقتصر على بعضه دون
بعض وان لم يتعلق به حكم فان كان الراوى فقيها جاز له ذلك وان كان غير فقيه لم يجز قاله ابن فورك وأبو
الحسين بن القطان (ورابعها) ان كان الخبر مشهورا بتمامه جاز الاقتصار من الراوى على البعض والا فلا قاله بعض
شراح اللمع لابى اسحق (وخامسها) المنع مطلقا (وسادسها) التفصيل بين أن يكون المحذوف حكما متميزا
عما قبله والسامع فقيه عالم بوجه التميز فيجوز الحذف والا لم يجز قال الكيا الطبرى وهذا التفصيل هو المختار
قال الماوردى والرويانى لايجوز الا بشرط أن يكون الباقى مستقلا بمفهوم الحكم كقوله في ماء البحر هو
الطهور ماؤه الحل ميتته فيجوز للراوى أن يقتصر على رواية احدى هاتين الجملتين وان كان الباقى لايفهم
معناه فلا يجوز وان كان مفهوما ولكن ذكر المتروك يوجب خلاف ظاهر الحكم المذكور كقوله صلى الله
عليه وآله وسلم في الاضحية لمن قال له ليس عندى الا جذعة من المعز فقال تجزئك ولاتجزىء أحدا بعدك
فلا يجوز الحذف لانه لو اقتصر على قوله تجزئك لفهم من ذلك أنها تجزىء عن جميع الناس * هذا حاصل ماقيل
في هذه المسألة وأنت خبير بأن كثيراً من التابعين والمحدثين يقتصرون على رواية بعض الخبر عند الحاجة
الى رواية بعضه لاسيما في الاحاديث الطويلة كحديث جابر في صفة حج النبى صلى الله عليه وآله وسلم ونحوه من
الاحاديث وهم قدوة لمن بعدهم في الرواية لكن بشرط أن لايستلزم ذلك الاقتصار على البعض مفسدة *

(الحال الرابع)

أن يزيد الراوى في روايته للخبر على ماسمعه من النبى صلى الله عليه وآله وسلم فان كان مازاده يتضمن بيان
سبب الحديث أو تفسير معناه فلا بأس بذلك لكن بشرط أن يبين مازاده حتى يفهم السامع أنه من كلام
الراوى قال الماوردى والرويانى يجوز من الصحابى زيادة بيان السبب لكونه مشاهدا للحال ولا يجوز من
التابعى وأما تفسير المعنى فيجوز منهما ولاوجه للاقتصار على الصحابى والتابعى في تفسير معنى الحديث فذلك
جائز لكل من يعرف معناه معرفة صحيحة على مقتضى اللغة العربية بشرط الفصل بين الخبر المروى وبين
التفسير الواقع منه بما يفهمه السامع *

(الحال الخامس)

اذا كان الخبر محتملا لمعنيين متنافيين فاقتصر الراوى على تفسيره بأحدهما فان كان المقتصر على أحد المعنيين
هو الصحابى كان تفسيره كالبيان لما هو المراد وان كان المقتصر غير صحابى ولم يقع الاجماع على أن المعنى الذى
اقتصر عليه هو المراد فلا يصار الى تفسيره بل يكون لهذا اللفظ المحتمل للمعنيين المتنافيين حكم المشترك أو المجمل
فيتوقف العمل به على ورود دليل يدل على أن المراد أحدهما بعينه والظاهر أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم
لاينطق بما يحتمل المعنيين المتنافيين لقصد التشريع ويخليه عن قرينة حالية أو مقالية بحيث لايفهم الراوى لذلك
عنه من الصحابة ما أراده بذلك اللفظ بل لابد من بيانه بما يتضح به المعنى المراد فقد كانوا يسألونه صلى الله عليه وآله
وسلم اذا أشكل عليهم شىء من أقواله أو أفعاله فكيف لايسألونه عن مثل هذا وقد نقل القاضى أبو بكر

أو الالتفات اليه (الى
المطلوب) من علم أو ظن ولو
أريد أن يكون بحيث يقصد
بمثله التأدية الى ماذكر
أو اريد بالمطلوب أعم من
العلم والظن ليشمل الالتفات
الجديد والزام الخصم
شمل ثانى الاستدلالين
وماقصد به الزام الخصم
وخرج مالايكون للتأدى
المذكور فلايسمى استدلالا
اى وان أدى واذا كان
معنى النظر والاستدلال
ماتقرر (فمؤدى النظر
والاستدلال) اى مايؤديان
اليه ويفيد انه (واحد)
وهو علم المطلوب او ظنه
فاحدهما يغنى عن الآخر
(فجمع المصنف بينهما في
الاثبات) بقوله فهو الموقوف
على النظر والاستدلال
(و) في (النفى) بقوله مالم
يقع عن نظر واستدلال
لا للاحتياج الى الجمع بينهما
بل (تأكيدا) اى لاجل
التأكيد وقدم ذكر الاثبات
على النفى لان الاثبات
أشرف وعكس المصنف
لان النفى من توابع
الضرورى الاشرف من
المكتسب اذ هو أقوى
منه وأبعد عن الخطا هذا
ولايخفى اشكال ماذكره
من ان مؤداهما واحد بأن
الحد لا يسمى دليلا في
اصطلاح الاصول لانه
في اصطلاحه ما يمكن
التوصل بصحيح النظر
فيه الى مطلوب خبرى
واحترزوا بالخبرى عما

والجويني عن الشافعي أن الصحابي اذا ذكر خبرا وأوله وذكر المراد منه فذلك مقبول قال ابن القشيري انما أراد والله أعلم اذا أول الصحابي أو خصص من غير ذكر دليل والا فالتأويل المعتضد بالدليل مقبول من كل انسان لانه اتباع للدليل لا اتباع لذلك التأويل ☆

﴿الحال السادس﴾

أن يكون الخبر ظاهرا في شيء فيحمله الراوي من الصحابة على غير ظاهره امابصرف اللفظ عن حقيقته أو بأن يصرفه عن الوجوب الى الندب أو عن التحريم الى الكراهة ولم يأت بما يفيد صرفه عن الظاهر فذهب الجمهور من أهل الاصول الى أنه يعمل بالظاهر ولا يصار الى خلافه لمجرد قول الصحابي أو فعله وهذا هو الحق لانا متعبدون بروايته لا برأيه كما تقدم وذهب أكثر الحنفية الى أنه يعمل بما حمله عليه الصحابي لانه أخبر بمراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويجاب عن هذا بأنه قد يحمله على ذلك على خلاف ظاهره اجتهادا منه والحجة انما هي في روايته لا في رأيه وقد يحمله وهما منه وقال بعض المالكية ان كان ذلك مما لا يمكن أن يدري الا بشواهد الاحوال والقرائن المقتضية لذلك وليس للاجتهاد فيه مساغ كان العمل بما حمله عليه متعينا وان كان صرفه عن ظاهره يمكن أن يكون بضرب من الاجتهاد كان الرجوع الى الظاهر متعينا لاحتمال أن لا يكون اجتهاده مطابقا لما في نفس الأمر فلا يترك الظاهر بالمحتمل ☆ ويجاب عنه بأن ذلك الحمل على خلاف الظاهر فيما ليس من مسارح الاجتهاد قد يكون وهما فلا يجوز اتباعه على الغلط بخلاف العمل بما يقتضيه الظاهر فانه عمل بما يقتضيه كلام الشارع فكان العمل عليه أرجح وقال القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري ان علم أنه لم يكن لمذهب الراوي وتأويله وجه سوى علمه بقصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم لذلك التأويل وجب المصير اليه وان لم يعلم ذلك بل جوز فقط وجب المصير الى ظاهر الخبر وهذا مسلم اذا حصل العلم بذلك ☆ وأما اذا ترك الصحابي العمل بما رواه بالكلية فقد قدمنا الكلام عليه في الشروط التي ترجع الى مدلول الخبر ولا وجه لما قيل من أنه قد أطلع على ناسخ لذلك الخبر الذي رواه لانا لم نتعبد بمجرد هذا الاحتمال وأيضا فربما ظن أنه منسوخ ولم يكن كذلك ☆

﴿فصل في ألفاظ الرواية﴾

اعلم أن الصحابي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو أخبرني أو حدثني فذلك لا يحتمل الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وما كان مرويا بهذه الألفاظ كشافهني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو رأيته يفعل كذا فهو حجة بلا خلاف وأما اذا جاء الصحابي بلفظ يحتمل الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كأن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا أو أمر بكذا أو نهى عن كذا أو قضى بكذا فذهب الجمهور الى أن ذلك حجة سواء كان الراوي من صغار الصحابة أو من كبارهم لان الظاهر أنه روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعلى تقدير أن ثم واسطة فمراسيل الصحابة مقبولة عند الجمهور وهو الحق وخالف في ذلك داود الظاهري فقال انه لا يحتج به حتى ينقل لفظ الرسول ولا وجه لهذا فان الصحابي عدل عارف بلسان العرب وقد أنكر هذه الرواية عن داود بعض أصحابه فان قال الصحابي أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا بصيغة المبني للمفعول فذهب الجمهور الى أنه حجة لان الظاهر أن الآمر والناهي هو صاحب الشريعة وقال أبو بكر الصيرفي والاسمعيلي والجويني والكرخي وكثير من المالكية انه لا يكون حجة لانه يحتمل أن يكون الآمر أو الناهي بعض الخلفاء والامراء ويجاب عنه بأن هذا الاحتمال بعيد لا يندفع به الظهور ☆ وحكى ابن السمعاني قولا ثالثا وهو الوقف ولا وجه له لان رجحان ماذهب اليه الجمهور وظهور وجه يدفع الوقف اذ لا يكون الا مع تعادل الادلة من كل وجه وعدم وجدان مرجح لاحدهما ☆ وحكى ابن الاثير في جامع الاصول قولا رابعا وهو التفصيل بين أن يكون قائل ذلك هو أبو بكر الصديق فيكون ما رواه بهذه الصيغة حجة لانه لم يتأمر عليه أحد وبين أن يكون القائل غيره فلا يكون حجة ولا وجه لهذا التفصيل لما عرفناك من ضعف احتمال كون الآمر والناهي غير

صرحوا به ومنهم الشارح في شرح جمع الجوامع عن المطلوب التصوري فلا يصدق الاستدلال على طلب الحد بخلاف النظر فكيف يكون مؤداهما واحدا بل مؤدى النظر أعم ومن ثم جرينا في شرح الاستدلال على ما يخص التصديق ويمكن أن يجاب بان اطلاق الدليل على الحد باعتبار اطلاق أو اصطلاح آخر فيكون المراد بطلب الدليل ما يشمل تحصيل التصور ليؤدي الى التصور فليتأمل (والدليل) لغة (هو المرشد للمطلوب) قال السيد كغيره والمرشد له معنيان الناصب لما يرشد به والذاكر له قال وكذا يطلق الدليل على ما به الارشاد فله ثلاثة معان وللمرشد معنيان انتهى وجوز العضد حمل المرشد في عبارة ابن الحاجب على ما به الارشاد فانه يقال له المرشد مجازا والشارح ايضا حمله في عبارة المصنف على ذلك بدليل قوله (لانه علامة عليه) اذ ما هو علامة على المطلوب هو ما به الارشاد وبما تقرر يستشكل صنيع المصنف والشارح فان المتبادر من اطلاقهما الدليل المعنى الاصطلاحي مع أنهما أرادا اللغوي وقد أخذ المجاز في تعريفه بلا قرينة عليه ويمكن أن يجاب عن الاول بأن الدليل بهذا

صاحب الشريعة * وذكر ابن دقيق العيد في شرح الالمام قولا خامسا وهو الفرق بين كون قائله من أكا
الصحابة كالخلفاء الاربعة وعلماء الصحابة كابن مسعود وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأنس وأبى هرير
وابن عمر وابن عباس فيكون حجة وبين كون قائله من غيرهم فلا يكون حجة ولا وجه لهذا أيضا لما تقدم وأيـ
فان الصحابى انما يورد ذلك مورد الاحتجاج والتبليغ للشريعة التى يثبت بها التكليف لجميع الامة ويبع
كل البعد أن يأتى بمثل هذه العبارة ويريد غير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فانه لا حجة في قول غيره ولا فر
بين أن يأتى الصحابى بهذه العبارة في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو بعد موته فان لها حكم الرفع وبها تقو
الحجة * ومثل هذا اذا قال من السنة كذا فانه لا يحمل الا على سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبه قال الجمهو
وحكى ابن فورك عن الشافعى أنه قال في قوله القديم انه يحمل على سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في
الظاهر وان جاز خلافه وقال في الجديد يجوز أن يقال ذلك على معنى سنة البلد وسنة الائمة ويجاب عنه بأن هذ
احتمال بعيد والمقام مقام تبليغ للشريعة الى الامة ليعملوا بها فكيف يرتكب مثل ذلك من هو من خير القرو
قال الكرخى والرازى والصيرفي انه ليس بحجة لان المتلقى من القياس قد يقال انه سنة لاستناده الى الشرع وحكـ
هذا الجوينى عن المحققين ويجاب عنه بأن اطلاق السنة على ماهو مأخوذ من القياس مخالف لاصطلاح أهـ
الشرع فلا يحمل عليه ونقل ابن الصلاح والنووى عن أبى بكر الاسمعيلى الوقف ولا وجه له * وأما التابعى اذا قا
من السنة كذا فله حكم مراسيل التابعين هذا أرجح ما يقال فيه واحتمال كونه مذاهب الصحابة وما كان عليـ
العمل في عصرهم خلاف الظاهر فان اطلاق ذلك في مقام الاحتجاج وتبليغه الى الناس يدل على أنه أراد سـ
صاحب الشريعة * قال ابن عبد البر اذا أطلق الصحابى السنة فالمراد به سنة النبى صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك
اذا أطلقها غيره مالم تضف الى صاحبها كقولهم سنة العمرين ونحو ذلك * فان قال الصحابى كنا نفعل في عهد رسو
الله صلى الله عليه وآله وسلم كذا أو كانوا يفعلون كذا فاطلق الآمدى وابن الحاجب والصفى الهندى
الاكثرين على أنه حجة ووجهه انه نقل لفعل جماعتهم مع تقرير النبى صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك ولا بد أ
يعتبر في هذا أن يكون مثل ذلك مما لا يخفى على النبى صلى الله عليه وآله وسلم فتكون الحجة في التقرير وأما كو
في حكم نقل الاجماع فلا فقد يضاف فعل البعض الى الكل * وحكى القرطبى في قول الصحابى كنا نفعل في عهد
صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثة أقوال فقال قبله أبو الفرج من أصحابنا ورده أكثر أصحابنا وهو الاظهر من مذهبـ
قال القاضى أبو محمد والوجه التفصيل بين أن يكون شرعا مستقلا كقول أبى سعيد كنا نخرج صدقة عيـ
الفطر على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صاعا من تمر أو صاعا من شعير الحديث فمثل هذا يستحيل
خفاؤه عليه صلى الله عليه وآله وسلم فان كان مما يمكن خفاؤه فلا يقبل كقول رافع بن خديج كنا نخابر على عهـ
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى روى لنا بعض عمومتى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن ذلك
* ورجح هذا التفصيل الشيخ أبو اسحق الشيرازى وقيل ان ذكره الصحابى في معرض الحجة حمل على الرفـ
والا فلا وأما لو قال الصحابى كانوا يفعلون أو كنا نفعل ولا يقول على عهد النبى صلى الله عليه وآله وسلم فلا تقو
بمثل هذا الحجة لانه ليس بمسند الى تقرير النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولا هو حكاية للاجماع *

وأما ألفاظ الرواية من غير الصحابى فلها مراتب بعضها أقوى من بعض

(المرتبة الاولى) أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ وهذه المرتبة هى الغاية في التحمل لانها طريقة رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم فانه هو الذى كان يحدث أصحابه وهم يسمعون وهى أبعد من الخطأ والسهو وقا
أبو حنيفة ان قراءة التلميذ على الشيخ أقوى من قراءة الشيخ على التلميذ لانه اذا قرأ التلميذ على الشيخ كانـ
المحافظة من الطرفين واذا قرأ الشيخ كانت المحافظة منه وحده وهذا ممنوع فالمحافظة في الطريقتين كائـ
من الجهتين قال الماوردى والرويانى ويصح تحمل التلميذ عن الشيخ سواء كانت القراءة عن قصد أو اتفا

او

المعنى ينطبق على معناه
الاصولى وهو ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه
الى مطلوب خبرى فلذا
أطلقاه وعن الثانى بأن
تعريف الدليل بما ذكر
عقب تعريف الاستدلال
بطلب الدليل قرينة على
ارادة معنى المرشد
المجازى اذ هو المناسب لمعنى
الاستدلال المذكور كما
لا يخفى عنهما كليهما
أيضا بالاعتماد على التوقيف
لما تقدم من أن المقصود
بالذات بهذه المقدمة هو
المبتدئ الذى لا يستغنى
عن التوقيف (والظن)
لغة جاء بمعنى اليقين وبمعنى
الشك واصطلاحا (تجويز)
وقوع كل من (أمرين)
بدلا عن الآخر منهما
تجويزا ظاهرا في كل
منهما (أحدهما) أى
وقوعه (أظهر من) وقوع
(الآخر) لا بحسب ذاته
فان المراد بالامرين طرفا
الممكن كوجود زيد
وعدم وجوده اذ كل من
الواجب والممتنع لا يتصور
فيه هذا التجويز ولا
أظهرية بحسب الذات
لاحد طرفي الممكن بل هو
بحسبها لا يكون اولى به
من الآخر بل هما سواء
بالنسبة اليه بل بحسب
غيره كالدليل لا بحسب
الواقع بل (عند المجوز)
وافق الواقع أولا وبتفسير
الامرين بما ذكر يسقط
مايتوهم من انه كان ينبغي

أومذاكرة ويجوز أن يكون الشيخ أعمى على ماحفظه ويجوز أن يكون أصم ويجوز أن يكون التلميذ أعمى ولا يجوز أن يكون أصم وكما تجوز الرواية من حفظ الشيخ يجوز أن تكون من كتابه اذا كان واثقا به ذاكرا لوقت سماعه له وروى عن أبى حنيفة رحمه الله أنها لاتجوز الرواية من الكتاب ولا وجه لذلك فانه يستلزم بطلان فائدة الكتابة ولا يبعد أن تكون الرواية من الكتاب الصحيح المسموع أثبت من الرواية من الحفظ لان الحفظ مظنة السهو والنسيان والاشتباه ☆ وللتلميذ في هذه المرتبة التى هى أقوى المراتب أن يقول حدثنى وأخبرنى وأسمعنى وحدثنا وأخبرنا وأسمعنا اذا كان الشيخ قاصدا لاسماعه وحده أومع جماعة فان لم يقصد ذلك فيقول سمعته يحدث ☆

(المرتبة الثانية) أن يقرأ التلميذ والشيخ يسمع وأكثر المحدثين يسمون هذا عرضا وذلك لان التلميذ بقراءته على الشيخ كأنه يعرض عليه مايقرؤه ولا خلاف أن هذه طريقة صحيحة ورواية معمول بها ولم يخالف في ذلك إلا من لايعتد بمخالفه قال الجوينى وشرط صحة هذه الطريقة أن يكون الشيخ عالما بمايقرؤه التلميذ عليه ولو فرض منه تصحيف أو تحريف لرده عليه والا لم يصح الرواية عنه قال وأى فرق بين شيخ يسمع أصواتا وأجراسا ولا يأمن تدليسا وإلباسا وبين شيخ لايسمع مايقرأ عليه قال أبو نصر القشيرى وهذا الذى ذكره الامام لم أره في كلام القاضى فانه صرح بأن الصبى المميز يصح منه التحمل وان لم يعرف معناه ☆ وتصح رواية الحديث عمن لم يعلم معناه وهذا فيما أظن اجماع من أئمة الحديث وكيف لا وفي الحديث رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه ولو شرطنا علم الراوى بمعنى الحديث لشرطنا معرفة جميع وجوهه وينسد بذلك الحديث قال وقد صرح الامام بجواز الاجازة والتعويل عليها وقد يكون المجيز غير محيط بجملة مافي الكتاب المجاز وقد وافق الجوينى على ذلك الشرط الذى ذكره الكيا الطبرى والمازرى ☆ ويقول التلميذ في هذه الطريقة قرأت على فلان أو أخبرنى أو حدثنى قراءة عليه وأما اطلاق أخبرنى أو حدثنى بدون تقييده بقوله قراءة عليه فمنع من ذلك جماعة منهم ابن المبارك ويحيى بن يحيى وأحمد بن حنبل والنسائى لان ظاهر ذلك يقتضى أن الشيخ هو الذى قرأ بنفسه وقال الزهرى ومالك وسفيان الثورى وابن عيينة ويحيى بن سعيد القطان والبخارى انه يجوز لان القراءة على الشيخ كالقراءة منه ونقله الصيرفى والماوردى والرويانى عن الشافعى وروى عن الشافعى وأصحابه ومسلم بن الحجاج صاحب الصحيح أنه يجوز في هذه الطريقة أن يقول أخبرنا ولا يجوز أن يقول حدثنا قال الربيع قال الشافعى اذا قرأت على العالم فقل أخبرنا واذا قرأ عليك فقل حدثنا قال ابن دقيق العيد وهو اصطلاح المحدثين في الآخر والاحتجاج له ليس بأمر لغوى وانما هو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين قال ابن فورك بين حدثنى وأخبرنى فرق لان أخبرنى يجوز أن يكون بالكتابة اليه وحدثنى لا يحتمل الا السماع ☆

(المرتبة الثالثة) الكتابة المقترنة بالاجازة نحو أن يكتب الشيخ الى التلميذ سمعت من فلان كذا وقد أجزت لك أن ترويه عنى وكان خط الشيخ معروفا فان تجردت الكتابة عن الاجازة فقد أجاز الرواية بها كثير من المتقدمين حتى قال ابن السمعانى انها أقوى من مجرد الاجازة وقال الكيا الطبرى انها بمنزلة السماع قال لان الكتابة أحد اللسانين وقد كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم يبلغ بالكتابة الى الغائبين كما يبلغ بالخطاب للحاضرين وكان صلى الله عليه وآله وسلم يكتب الى عماله تارة ويرسل أخرى قال البيهقى في المدخل الآثار في هذا كثيرة من التابعين فمن بعدهم وفيها دلالة على أن جميع ذلك واسع عندهم وكتب النبى صلى الله عليه وآله وسلم شاهدة لقولهم قال الا أن ما سمعه من الشيخ فوعاه وقرأ عليه وأقر به أولى بالقبول مما كتب به اليه لما يخاف على الكتاب من التغير ☆ وكيفية الرواية أن يقول كتب الى أو أخبرنى كتابة فان كان قد ذكر الاخبار في كتابه فلا بأس بقوله أخبرنا وجوز الرازى أن يقول التلميذ أخبرنى مجردا عن قوله كتابة قال ابن دقيق العيد وأما تقييده بقوله كتابة فينبغى أن يكون هذا أدبا لان القول اذا كان مطابقا جاز اطلاقه ولكن العمل مستمر على

ان يقول او امورا وانه قد يكون كل من أمرين من الامور كوجود زيد ووجود عمرو واظهر عند المجوز وخرج بقولنا تجويزا ظاهرا في كل منهما المأخوذ من المحصول وقد يفهم من قوله اظهر من الآخر نحو تجويز بقاء البحر بحاله وانقلابه دما مثلا اذ كل منهما جائز الوقوع عقلا وأحدهما وهو بقاؤه بحاله أظهر مع أن ذلك ليس من قبيل الظن لان البقاء بحاله معلوم لنا علما عاديا والانقلاب خفى عند العقل في مجارى العادات وتعريف الظن بماذكر تعريف باللازم اذ الظن هو الادراك الراجح لاحد الامرين الملزوم للتجويز ولعله على حذف المضاف اذ هو لازم غير محمول والمراد ذو التجويز ولعله اعتمد في ارادة الادراك الراجح منه على التوقيف والا فهو لازم للمرجوح ايضا فهذا اللازم لايفهم منه أحدهما بخصوصه (والشك تجويز) أى اذعان امكان وقوع كل من (أمرين) هما وجود الشيء وانتفاؤه بدلا عن الآخر بالامكان الخاص (لا مزية لاحدهما على الآخر) تقتضى رجحان وقوعه دون الآخر لا بحسب الواقع بل (عند المجوز) وان ثبتت في الواقع

ذلك عند الاكثرين وجوز الليث بن سعد اطلاق حدثنا وأخبرنا في الرواية بالكتابة قال القاضى عياض ا الذى عليه الجمهور من أرباب النقل وغيرهم جواز الرواية لاحاديث الكتابة ووجوب العمل بها وانها داخ في المسند وذلك بعد ثبوت صحتها عند المكتوب اليه ووثوقه بأنها عن كاتبها ومنع قوم من الرواية بها من المازرى والرويانى وممن نقل انكار قبولها الحافظ الدارقطنى والآمدى *

(المرتبة الرابعة) المناولة وهو أن يناول الشيخ تلميذه صحيفة وهي على وجهين (الاول) أن تقترن بالاجا وذلك بأن يدفع أصله أو فرعا مقابلا عليه ويقول هذا سماعي فاروه عنى أو يأتى التلميذ الى الشيخ بجزء فيه سماع فيعرضه على الشيخ ثم يعيده اليه ويقول هو من مروياتى فاروه عنى قال القاضى عياض في الالماع انها تجو الرواية بهذه الطريقة بالاجماع قال المازرى لاشك في وجوب العمل بذلك ولا معنى للخلاف في ذلك قا الصيرفي ولا نقول حدثنا ولا أخبرنا في كل حديث وروى عن احمد واسحق ومالك ان هذه المناولة المقتر بالاجازة كالسماع وحكاه الخطيب عن ابن خزيمة (الوجه الثانى) أن لا تقترن بالاجازة بل يناوله الكتا ويقتصر على قوله هذا سماعي من فلان ولا يقول اروه عنى فقال ابن الصلاح والنووى لا تجوز الرواية بها الصحيح عند الاصوليين والفقهاء وحكى الخطيب عن قوم انهم جوزوا الرواية بها وبه قال ابن الصباغ والراز قال البخارى واحتج بعض أهل الحجاز للمناولة بحديث النبى صلى الله عليه وآله وسلم حيث كتب لأمير السرية ك وقال لا تقرأه حتى تبلغ كذا وكذا فلما بلغ ذلك المكان قرأه على الناس وأخبرهم بأمر النبى صلى الله عليه وآله و وأشار البيهقى الى انه لا حجة في ذلك قال العبدرى لا معنى لافراد المناولة حتى يقول أجزت لك أن تروى ع وحينئذ فهو قسم من أقسام الاجازة *

(المرتبة الخامسة) الاجازة وهى أن يقول أجزت لك أن تروى عنى هذا الحديث بعينه أو هذا الكتاب هذه الكتب فذهب الجمهور الى جواز الرواية بها ومنع من ذلك جماعة قال شعبة لو صحت الاجازة لبطلت الرح وقال أبو زرعة الرازى لو صحت الاجازة لذهب العلم ومن المانعين ابراهيم الحربى وأبو الشيخ الاصفهانى والقاض حسين والماوردى والرويانى من الشافعية وأبو طاهر الدباس من الحنفية وقال من قال لغيره أجزت لك أن ترو عنى فكأنه قال أجزت لك أن تكذب على * ويجاب عما قال هؤلاء المانعون بأن الاجازة لا تستلزم بطلان الر وأيضا المراد من الرحلة تحصيل طريق الرواية وقد حصلت بالاجازة ولا تستلزم ذهاب العلم غاية ما في الباب روى بالاجازة ترك ما هو أقوى منها من طرق الرواية وهى طريقة السماع والكل طرق للرواية والعلم محفو غير ذاهب بترك ما هو الاقوى * وأما قول الدباس ان الاجازة بمنزلة قول الشيخ لتلميذه أجزت لك أن تكذب ع فهذا خلف من القول وباطل من الكلام فان المراد من تحصيل طريق الرواية هو حصول الثقة بالخبر وهى حاصلة واذا تحقق سماع الشيخ وتحقق اذنه للتلميذ بالرواية فقد حصل المطلوب من الاسناد ولا فرق بين الطر المقتضية للرواية تفصيلا في اتصاف كل واحدة منها بأنها طريق وان كان بعضها أقوى من بعض * واذا عرفت هذ علمت أنه لا وجه لما قاله ابن حزم في كتاب الاحكام انه بدعة غير جائزة * واختلفوا هل يجوز للتلميذ أن يقول الاجازة حدثنى أو أخبرنى أو حدثنا أو أخبرنا من غير تقييد بكون ذلك اجازة فمنهم من أجازه ومنهم من منعه الا با المذكور وهو أن يقول حدثنى اجازة أو أخبرنى اجازة قال ابن دقيق العيد وأجود العبارات في الاجازة ا يقول أجاز لنا وقيل ويجوز أن يقول أنبأنى بالاتفاق وهذه الطريقة على أنواع *

(النوع الاول) أن يجيز في معين لمعين نحو أن يقول أجزت لك أو لكم رواية الكتاب الفلانى عنى وهذ الطريقة أعلى طرق الاجازة *

(النوع الثانى) أن يجيز في غير معين نحو أن يقول أجزت لك أو لكم جميع مسموعاتى فجوز هذا الجمهو ومنعه جماعة منهم الجوينى *

والوهم هو الادراك المقابل للظن (فالتردد في) وقوع (قيام زيد ونفيه) أى انتفاء قيامه مثلا (على السواء) عند المتردد (شك و) التردد فيهما (مع رجحان الثبوت) للقيام (أو) مع رجحان (الانتفاء) له عند المتردد فيهما (ظن) أى لازمه والا فالظن انما هو الملزوم الذى هو الادراك الراجح والوهم مقابله وهو الادراك المرجوح (وأصول الفقه) أى للفن المسمى بهذا اللقب كما أشار اليه بقوله (الذى وضع) أى جعل (فيه) أى بسبب بيانه (هذه الورقات) التى هى الالفاظ المخصوصة الدالة على المعانى المخصوصة على المختار في مسمى الكتب ونحوها (طرقه) أى طرق الفقه) فان قلت ظهر من هذا التفسير عود الهاء في طرقه على الفقه مع انه جزء العلم وهو لا معنى له فلا يصح عود الضمير عليه قلت عود الضمير عليه باعتبار المعنى الاصلى الاضافي على الاستخدام المقرر في البيان (على سبيل الاجمال) اى كائنة تلك الطرق على صفة هى اجمالها وعدم تعيينها لعدم تعيين متعلقها وهو الحكم والمراد بها المسائل الكلية التى يبين فيها أحوال الادلة الاجمالية كما أشار

(النوع الثالث) أن يجيز غير معين بغير معين نحو ان يقول أجزت للمسلمين أو لمن أدرك حياتي جميع مروياتي وقد جوز هذا جماعة منهم الخطيب وأبو الطيب الطبري ومنعه آخرون وهذا فيما اذا كان المجاز له أهلا للرواية وأما اذا لم يكن أهلا لها كالصبي فجوز ذلك قوم ومنعه آخرون واحتج الخطيب للجواز بأن الاجازة اباحة المجيز للمجاز له أن يروى عنه والاباحة تصح للمكلف وغيره ولا بد من تقييد قول من قال بالجواز بأن لا يروى من ليس بمتأهل للرواية الا بعد أن يصير متأهلا لها *

(فصل) الصحيح من الحديث هو ما اتصل اسناده بنقل عدل ضابط من غير شذوذ ولا علة قادحة فما لم يكن متصلا ليس بصحيح ولا تقوم به الحجة * ومن ذلك المرسل وهو ان يترك التابعي الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ويقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذا اصطلاح جمهور أهل الحديث وأما جمهور أهل الاصول فقالوا المرسل قول من لم يلق النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سواء كان من التابعين أو من تابعي التابعين أو ممن بعدهم واطلاق المرسل على هذا وان كان اصطلاحا ولا مشاحة فيه لكن محل الخلاف هو المرسل باصطلاح أهل الحديث فذهب الجمهور الى ضعفه وعدم قيام الحجة به لاحتمال أن يكون التابعي سمعه من بعض التابعين فلم يتعين أن الواسطة صحابي لا غير حتى يقال قد تقرر أن الصحابة عدول فلا يضر حذف الصحابي وأيضا يحتمل أنه سمعه من مدع يدعي ان له صحبة ولم تصح صحبته وذهب جماعة منهم أبو حنيفة وجمهور المعتزلة واختاره الآمدي الى قبوله وقيام الحجة به حتى قال بعض القائلين بقبول المرسل انه أقوى من المسند لثقة التابعي بصحته ولهذا أرسله وهذا غلو خارج عن الانصاف والحق عدم القبول لما ذكرت من الاحتمال قال الآمدي وفصل عيسى بن ابان فقبل مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين دون من عداهم ولعله يستدل على هذا بحديث خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وقيد هذا من قال به بأن يكون الراوي من أئمة النقل واختاره ابن الحاجب فانه قال فان كان من أئمة النقل قبل والا فلا قال ابن عبد البر لا خلاف انه لا يجوز العمل بالمرسل اذا كان مرسله غير محترز يرسل عن غير الثقات قال وهذا الاسم واقع بالاجماع على حديث التابعي الكبير عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مثل أن يقول عبيد الله بن عدي بن الخيار أو أبو أمامة بن سهل بن حنيف أو عبد الله بن عامر بن ربيعة ومن كان مثلهم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك من دون هؤلاء كسعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله وأبي سلمة ابن عبد الرحمن والقاسم بن محمد ومن كان مثلهم وكذلك علقمة ومسروق بن الاجدع والحسن وابن سيرين والشعبي وسعيد بن جبير ومن كان مثلهم الذين صح لهم لقاء جماعة من الصحابة ومجالستهم ونحوه مرسل من دونهم كحديث الزهري وقتادة وأبي حازم ويحيى بن سعيد عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيسمى مرسلا كمرسل كبار التابعين وقال آخرون حديث هؤلاء عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يسمى منقطعا لانهم لم يلقوا من الصحابة الا الواحد والاثنين واكثر روايتهم عن التابعين انتهى * وفي هذا التمثيل نظر فأبو أمامة ابن سهل بن حنيف وعبد الله بن عامر معدودان في الصحابة وأيضا قوله في آخر كلامه ان الزهري ومن ذكر معه لم يلقوا الا الواحد والاثنين من الصحابة غير صحيح فقد لقي الزهري أحد عشر رجلا من الصحابة قال ابن عبد البر أيضا وأصل مذهب مالك وجماعة من اصحابه أن مرسل الثقة يجب به الحجة ويلزم به العمل كما يجب بالمسند سواء قال طائفة من أصحابنا مراسيل الثقات مقبولة بطريق أولى واعتلوا بأن من أسندلك فقد احالك على البحث عن أحوال من سماه لك ومن أرسل من الائمة حديثا مع علمه ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته قال والمشهور انهما سواء في الحجة لان السلف فعلوا الامرين قال وممن ذهب اليه ابو الفرج عمر بن محمد المالكي وابو بكر الابهري وهو قول ابي جعفر الطبري وزعم الطبري أن التابعين بأسرهم اجمعوا على قبول المرسل ولم يأت عنهم انكاره ولا عن احد من الائمة بعدهم الى رأس المائتين انتهى * ويجاب عن قوله من ارسل مع علمه

الى ذلك الشارح بذكر الحيثية الآتية كقولنا الامر للوجوب حقيقة والنهي للتحريم كذلك وفعل النبي حجة وهكذا فتمثيل الشارح لها بقوله (كمطلق الامر و) مطلق (النهي و) مطلق (فعل النبي و) مطلق (الاجماع و) مطلق (القياس و) مطلق (الاستصحاب) أي كهذه المطلقات عن التقييد بمأمور به معين ومنهي عنه معين وهكذا الى الآخر لا مطلقا ولا من حيث البحث عنها بان أولها وثانيها لفظ أو موضوع مثلا وثالثها مخلوق لله أو صادر عن النبي بالاختيار مثلا بل (من حيث البحث) أي الاخبار (عن أولها) أي مطلق الامر (بانه للوجوب) حقيقة (و) عن (الثاني) أي مطلق النهي (بانه للحرمة) كذلك (و) عن (الباقي) اي فعل النبي والاجماع والقياس والاستصحاب (بانها حجج) أي يصح الاحتجاج بها والاستدلال بكل منها بشرطه مؤول بحذف المضاف اي كقاعدة مطلق الامر وقاعدة مطلق النهي الخ اي كالقاعدة التي يبين فيها أن مطلق الامر للوجوب والقاعدة التي يبين فيها أن مطلق النهي للتحريم

ودينه وثقته فقد قطع لك بصحته أن الثقة قد يظن من ليس بثقة ثقة عملا بالظاهر ويعلم غيره من حاله مايقدح فيه والجرح مقدم على التعديل * و يجاب عن قول الطبرى أنه لم ينكره أحد الى رأس المائتين بما رواه مسلم في مقدمة صحيحه عن ابن عباس أنه لم يقبل مرسل بعض التابعين مع كون ذلك التابعى ثقة محتجا به في الصحيحين وبما نقله مسلم أيضا عن ابن سيرين أنه قال كانوا لا يسألون عن الاسناد فلما وقعت الفتنة قيل سموا لنا رجالكم فينظر الى أهل السنة فيؤخذ عنهم والى أهل البدع فلا يؤخذ عنهم ونقل الحافظ أبو عبد الله الحاكم أن المرسل ليس بحجة عن امام التابعين سعيد بن المسيب وعن مالك بن أنس وجماعة من أهل الحديث ونقله غيره عن الزهرى والاوزاعى وصح ذلك عن عبد الله بن المبارك وغيره قال الخطيب لا خلاف بين أهل العلم أن ارسال الحديث الذى ليس بتدليس هو رواية الراوى عمن لم يعاصره أو لم يلقه كرواية سعيد بن المسيب وعروة بن الزبير ومحمد ابن المنكدر والحسن البصرى وقتادة وغيرهم من التابعين عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فانه قيل هو مقبول اذا كان المرسل ثقة عدلا وهو قول مالك وأهل المدينة وأبى حنيفة وأهل العراق وغيرهم وقال الشافعى لا يجب العمل به وعليه أكثر الائمة ☆ واختلف مسقطوا العمل بالمرسل في قبول رواية الصحابة خبرا عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولم يسمعه منه كقول أنس بن مالك ذكر لى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال لمعاذ من لقى الله لا يشرك به شيئاً دخل الجنة الحديث فقال بعض من لا يقبل مراسيل الصحابة لا نشك في عدالتهم ولكن قد يروى الراوى عن تابعى أو عن أعرابى لا نعرف صحبته ولو قال لا أروى لكم الا من سماعى أو من صحابى لوجب علينا قبول مرسله وقال آخرون مراسيل الصحابة كلهم مقبولة لكون جميعهم عدولا وان الظاهر فيما أرسلوه أنهم سمعوه من النبى صلى الله عليه وآله وسلم أو من صحابى سمعه من النبى صلى الله عليه وآله وسلم وأما ما رووه عن التابعين فقد بينوه وهو أيضا قليل نادر لا اعتبار به قال وهذا هو الاشبه بالصواب ثم رجح عدم قبول مراسيل غير الصحابة فقال والذى نختاره سقوط فرض الله بالمرسل بجهالة راويه ولا يجوز قبول الخبر الا ممن عرفت عدالته ولو قال المرسل حدثنى العدل الثقة عندى بكذا لم يقبل حتى يذكر اسمه ❋

﴿ مسئلة ﴾ ولا تقوم الحجة بالحديث المنقطع وهو الذى سقط من رواته واحد ممن دون الصحابة ولا بالمعضل وهو الذى سقط من رواته اثنان ولا بما سقط من رواته أكثر من اثنين لجواز أن يكون الساقط أو الساقطان او الساقطون أو بعضهم غير ثقات ولا عبرة بكون الراوى لما هذا حاله ثقة متثبتا لانه قد يخفى عليه من حال من يظنه ثقة ما هو جرح فيه * ولا تقوم الحجة أيضا بحديث يقول فيه بعض رجال اسناده عن رجل أو عن شيخ أو عن ثقة أو نحو ذلك لما ذكرنا من العلة وهذا مما لا ينبغى أن يخالف فيه أحد من أهل الحديث ولا اعتبار بخلاف غيرهم لان من لم يكن من أهل الفن لا يعرف ما يجب اعتباره ☆

﴿ فصل ﴾ واذا قد تقرر لك أن العدالة شرط فلا بد من معرفة الطريقة التى تثبت بها وأقوى الطرق المفيدة لثبوتها الاختبار في الاحوال بطول الصحبة والمعاشرة والمعاملة فاذا لم يعثر عليه (١) فعل كبيرة ولا على ما يقتضى التهاون بالدين والتساهل في الرواية فهو ثقة والا فلا ثم التزكية وهى اما أن تكون بخبر عدلين مع ذكر السبب ولا خلاف ان ذلك تعديل او بدون ذكره والجمهور على قبوله ويكفى ان يقول هو عدل قال القرطبى لا بد ان يقول هذا عدل رضى ولا يكفى الاقتصار على أحدهما ولا وجه لهذا بل الاقتصار على احدهما أو على ما يفيد مفاد أحدهما يكفى عند من يقبل الاجمال واما التعديل من واحد فقط فقيل لا يقبل من غير فرق بين الرواية والشهادة وحكاه القاضى ابو بكر عن أكثر الفقهاء قال ابن الانبارى وهو قياس مذهب مالك وقيل يقبل قال القاضى والذى يوجبه القياس وجوب قبول كل عدل مرضى ذكرا أو انثى حرا أو عبدا شاهدا

(١) بياض بالاصل الذى بيدنا ولعل الاصل هكذا بانه والله اعلم

او

وهكذا فهذه المطلقات من موضوعات المسائل والكون للوجوب الخ من محمولاتها ثم عطف على الامر من قوله كمطلق (وغير ذلك) الامر قوله كاقرار صاحب الشريعة على القول او الفعل وكالعام والخاص من حيث البحث عن أولها بانه كقول صاحب الشريعة أو فعله والثانى بانه لا يجرى في الافعال وما جرى مجراها والثالث بانه يقدم على العام ثم بين الغير بقوله (مما سيأتى) لئلا يتوهم ترك المصنف اياه ولعل من فوائد هذا العطف مع وقوع المعطوف عليه في حيز كاف التمثيل بيان عدم الانحصار في الخارج في المذكورات اذ الكاف قد تكون باعتبار الافراد الذهنية وقد تكون باعتبار كل واحد من المذكورات بخصوصه وقوله (مع ما يتعلق به) متعلق بيأتى وقد يستشكل اقتصاره على بيان اتيان ما يتعلق بالغير مع اتيان ما يتعلق بما قبله أيضا فان حمل ما سيأتى على ما يبحث به عن الغير أى محموله فلا اشكال وكذا لو عطف وغير ذلك على مجرور الباء أى المبحوث عنها بالمذكورات وغير ذلك بان يقدر العطف على مجرور احدى الباآت

أومخبراوقيل يشترط في الشهادة اثنان ويكفي في الرواية واحد كما يكفي في الاصل لان الفرع لايزيد على الاصل وهوقول الاكثرين كما حكاه الآمدى والصفى الهندى قال ابن الصلاح وهو الصحيح الذى اختاره الخطيب وغيره لان العدد لايشترط في قبول الخبرفلايشترط في جرح رواته ولافي تعديلهم بخلاف الشهادة وأطلق في المحصول قبول تزكية المرأة وحكى القاضى أبوبكر عن أكثر الفقهاء أنه لايقبل النساء في التعديل لافي الشهادة ولافي الرواية ثم اختار قبول قومه لهافيهما كمايقبل روايتها وشهادتها انتهى ❊ ولابدمن تقييدهذا بكونها ممن تمكن من اختبار أحوال من زكته كان تكون ممن تجوز لها مصاحبته والاطلاع على أحواله أويكون الذى وقعت تزكية المرأة له مثلها ويدل على هذا سؤاله صلى الله عليه وآله وسلم للجارية في قصة الافك عن حال أم المؤمنين عائشة ❊

وقد تكون التزكية بأن يحكم حاكم بشهادته كذا قال الجوينى والقاضى أبوبكر وغيرهما قال القاضى وهو أقوى من تزكيته باللفظ وحكى الصفى الهندى الاتفاق على هذا قال لأنه لايحكم بشهادته الاوهوعدل عنده وقيده الآمدى بما اذا لم يكن الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذى لايكذب قال ابن دقيق العيدوهذا اذامنعنا حكم الحاكم بعلمه أمااذا أجزناه فعمله بالشهادة ظاهرا يقوم معه احتمال أنه حكم بعلمه باطنا ❊

ومن طرق التزكية الاستفاضة فيمن اشتهرت عدالته بين أهل العلم وشاع الثناء عليه بالثقة والامانة فان ذلك يكفى قال ابن الصلاح وهذا هو الصحيح من مذهب الشافعى وعليه الاعتماد في أصول الفقه وممن ذكره من المحدثين الخطيب ومثله بنحو مالك وشعبة والسفيانين واحمد وابن معين وابن المدينى وغيرهم قال القاضى أبو بكر الشاهد والمخبر انما يحتاجان الى التزكية متى لم يكونا مشهورين بالعدالة وكان أمرهما مشكلا ملتبسا وصرح بأن الاستفاضة أقوى من تقوية الواحد والاثنين قال ابن عبدالبر كل حامل علم معروف العناية به فهوعدل محمول في أمره على العدالة حتى يتبين جرحه لقوله صلى الله عليه وآله وسلم يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتبعه على ذلك جماعة من المغاربة وهذا الحديث رواه العقيلى في ضعفائه من جهة ابن رفاعة السلامى عن ابراهيم بن عبدالرحمن العذرى وقال لايعرف الابه وهو مرسل أومعضل ضعيف وابراهيم قال فيه ابن القطان لانعرفه البتة في شىء من العلم غيرهذا وقال الخلال في كتاب العلل سئل احمد عن هذا الحديث فقيل له ترى أنه موضوع فقال لاهو صحيح قال ابن الصلاح وفيما قاله اتساع غير مرضى ❊

ومن طرق التزكية العمل بخبر الراوى حكاه أبو الطيب الطبرى عن الشافعية ونقل فيه الآمدى الاتفاق واعترض عليه بأنه قد حكى الخلاف فيه القاضى والغزالى في المنخول وقال الجوينى فيه أقوال (أحدها) أنه تعديل له (والثانى) أنه ليس بتعديل (والثالث) قال وهو الصحيح أنه ان أمكن انه عمل بدليل آخر ووافق عليه الخبر الذى رواه فعمله ليس بتعديل وان كان العمل بذلك الخبر من غير أن يمكن تجويز أنه عمل بدليل آخر فهو تعديل واختار هذا القاضى في التقريب قال وفرق بين قولنا عمل بالخبر وبين قولنا بموجب الخبر فان الاول يقتضى انه مستنده والثانى لايقتضى ذلك لجواز أن يعمل به لدليل آخر وقال الغزالى ان أمكن حمله على الاحتياط فليس بتعديل والافهو تعديل وكذا قال الكيا الطبرى ويشترط في هذه الطريقة أن لايوجد مايقوى ذلك الخبر فان وجد مايقويه من عموم أوقياس وعلمنا أن العمل بخبره لم يكن الالاعتضاده بذلك فليس بتعديل ❊

ومن طرق التزكية أن يروى عنه من عرف من حاله انه لايروى الاعن عدل كيحيى بن سعيد القطان وشعبة ومالك فان ذلك تعديل كما اختاره الجوينى وابن القشيرى والغزالى والآمدى والصفى الهندى وغيرهم قال الماوردى هو قول الحذاق ولابد في هذه الطريقة من أن يظهر أن الراوى عنه لايروى الاعن عدل ظهورا

ويجعل دليلا على تقدير عطف مثله على مجرور الباقى ويندفع على هذا أيضا اشكال الاستغناء عن العطف بوقوع المعطوف عليه في حيز الكاف غيرانه يلزم على هذا الفصل بين المتعاطفين بالاجنبى وهو ممتنع الا أن يمنع محض أجنبيته أويعطف على المجرور الاخير فليتأمل وطرقه على سبيل الاجمال ملتبسة (بخلاف) أى بمخالفة (طرقه) حال كونها (على سبيل التفصيل) أى على سبيل وصفة هى تفصيل متعلقها وتعيينه (نحو أقيموا الصلاة) المتعلق بوجوب الصلاة (ولا تقربوا الزنا) المتعلق بحرمة الزنا (وصلاته) أى النبى المعلوم الارادة من قوله (صلى الله عليه وسلم في) جوف (الكعبة كما أخرجه) ورواه أى صلاته بتأويلها بالمذكور أوالعمل أو كونه صلى فيها فالمرجع مايفهم من الكلام (الشيخان) البخارى ومسلم أى بناء على اخراجهما ذلك المتعلق بجواز كون الصلاة في الكعبة (والاجماع على ان لبنت الابن السدس) حال كونها موجودة (مع) وجود (بنت الصلب) وقوله (حيث) استعملها للمكان الاعتبارى أى في فريضة (لاعاصب) كائن

بينا اما بتصريحه بذلك أو بتتبع عادته بحيث لا تختلف في بعض الاحوال فان لم يظهر ذلك ظهورا بينا فليس بتعديل فان كثيرا من الحفاظ يروون أحاديث الضعفاء للاعتبار وليبان حالها ومن هذه الطريقة قولهم رجاله رجال الصحيح وقولهم روى عنه البخارى ومسلم أو أحدهما *

﴿فرع﴾

اختلف أهل العلم في تعديل المبهم كقولهم حدثنى الثقة أو حدثنى العدل فذهب جماعة الى عدم قبوله ومنهم أبو بكر القفال الشاشى والخطيب البغدادى والصيرفى والقاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ والماوردى والرويانى وقال أبو حنيفة يقبل والاول أرجح لانه وان كان عدلا عنده فربما لو سماه كان مجروحا عند غيره قال الخطيب لو صرح بأن جميع شيوخه ثقات ثم روى عمن لم يسمه لم نعمل بروايته لجواز أن نعرفه اذا ذكره بخلاف العدالة قال نعم لو قال العالم كل من أروى عنه وأسميه فهو عدل رضى مقبول الحديث كان هذا القول تعديلا لكل من روى عنه وسماه كما سبق انتهى ☆ ومن هذا قول الشافعى في مواضع كثيرة حدثنى الثقة وكذا كان يقول مالك وهذا اذا لم يعرف من لم يسمه أما اذا عرف بقرينة حال أو مقال كان كالتصريح باسمه فينظر فيه * قال أبو حاتم اذا قال الشافعى أخبرنى الثقة عن ابن أبى ذئب فهو ابن أبى فديك واذا قال أخبرنى الثقة عن الليث بن سعد فهو يحيى بن حسان واذا قال أخبرنى الثقة عن الوليد بن كثير فهو (١) عمرو بن أبى سلمة واذا قال أخبرنى الثقة عن ابن جريج فهو مسلم بن خالد الزنجى واذا قال أخبرنى الثقة عن صالح مولى التوأمة فهو ابراهيم بن أبى يحيى ☆

«فرع آخر»

هل يقبل الجرح والتعديل من دون ذكر السبب أم لا فذهب جماعة الى أنه لا بد من ذكر السبب فيهما وذهب آخرون الى أنه لا يجب ذكر السبب فيهما اذا كان بصيرا بالجرح والتعديل واختار هذا القاضى أبو بكر وذهب جماعة الى أنه يقبل التعديل من غير ذكر السبب بخلاف الجرح فانه يحصل بأمر واحد وأيضا سبب الجرح مختلف فيه بخلاف سبب التعديل والى هذا ذهب الشافعى قال القرطبى وهو الاكثر من قول مالك قال الخطيب وذهب اليه الأئمة من حفاظ الحديث ونقاده كالبخارى ومسلم وذهب جماعة الى أنه يقبل الجرح من غير ذكر السبب ولا يقبل التعديل الا بذكر السبب قالوا لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة لتسارع الناس الى الظاهر والحق أنه لا بد من ذكر السبب في الجرح والتعديل لان الجارح والمعدل قد يظنان ماليس بجارح جارحا وقد يظنان ما لا يستقل باثبات العدالة تعديلا ولا سيما مع اختلاف المذاهب في الأصول والفروع فقد يكون ما أبهمه الجارح من الجرح هو مجرد كونه على غير مذهبه وعلى خلاف ما يعتقده وان كان حقا وقد يكون ما ابهمه من التعديل هو مجرد كونه على مذهبه وعلى ما يعتقده وان كان في الواقع مخالفا للحق كما وقع ذلك كثيرا ☆ وعندى ان الجرح المعمول به هو أن يصفه بضعف الحفظ أو بالتساهل في الرواية أو بالاقدام على ما يدل على تساهله بالدين والتعديل المعمول به هو ان يصفه بالتحرى في الرواية والحفظ لما يرويه وعدم الاقدام على ما يدل على تساهله بالدين فاشدد على هذا يديك تنتفع به عند اضطراب امواج الخلاف * (فان قلت) اذا ورد الجرح المطلق كقول الجارح ليس بثقة أو ليس بشىء أو هو ضعيف فهل يجوز العمل بالمروى مع هذا أم لا (قلت) يجب حينئذ التوقف حتى يبحث المطلع على ذلك على حقيقة الحال في مطولات المصنفات في هذا الشأن كتهذيب الكمال للمزى وفروعه وكذا تاريخ الاسلام وتاريخ النبلاء والميزان للذهبى ☆

﴿فرع ثالث﴾ في تعارض الجرح والتعديل وعدم امكان الجمع بينهما وفيه اقوال

---

(١) كذا بالاصل وفي العبارة سقط يدل عليه عبارة السخاوى في شرح الالفية وابن امير الحاج فى شرح التحرير والاصل فهو أبو أسامة واذا قال اخبرنى الثقة عن الاوزاعى فهو عمرو الخ

(لهما) اى لواحدة منهما فيها متعلق بالنسبة في مدخول على أو بالاجماع المتعلق باستحقاق بنت الابن ماذكر فان كان لبنت الصلب عاصب فلاشىء لبنت الابن أو كان لبنت الابن عاصب قاسمها فيما يفضل عن نصف بنت الصلب وغيره ان كان للذكر مثل حظ الانثيين (وقياس الارز على البر في امتناع بيع بعضه) أى البر (ببعض) في كل حال (الا) حال كون البعضين (مثلا) مقابلا (بمثل) له أى متماثلين بان يماثل أحدهما الآخر في المقدار باعتبار الكيل وحال كونهما حالين كما يؤخذ من قوله وحال كونهما (يدا بيد) أى مقبوضين للمتعاقدين أو وارثيهما أو وكيليهما على ماهو مبين في الفروع بمجلس العقد قبل التفرق منه وقبل تخايرهما بنحو ألزمنا العقد لان الحلول لازم للتقابض في المجلس غالبا وفي المغنى في قولك بعته أى فلانا يدا بيد أى متقابضين أن يدا حال من الفاعل والمفعول وبيد بيان قال سيبويه كما كان لك في سقيا لك بيانا أيضا فيتعلق بمحذوف استؤنف للتبيين وفيه في سقيا لزيد التقدير ارادتى لزيد انتهى ولعل التقدير هنا تقابضا بيد (كما رواه) أى الامتناع

(الاول) ان الجرح مقدم على التعديل وان كان المعدلون أكثر من الجارحين وبه قال الجمهور كما نقله عنهم الخطيب والباجى ونقل القاضى فيه الاجماع قال الرازى والآمدى وابن الصلاح انه الصحيح لان مع الجارح زيادة علم لم يطلع عليها المعدل قال ابن دقيق العيد وهذا انما يصح على قول من قال ان الجرح لا يقبل الامفسرا او قد استثنى أصحاب الشافعى من هذا ما اذا جرحه بمعصية وشهد الآخر أنه قد تاب منها فانه يقدم في هذه الصورة التعديل لأن معه زيادة علم *

(القول الثانى) انه يقدم التعديل على الجرح لأن الجارح قد يجرح بما ليس في نفس الامر جارحا والمعدل اذا كان عدلا لا يعدل الا بعد تحصيل الموجب لقبوله جرحا حكى هذا الطحاوى عن أبى حنيفة وأبى يوسف ولابد من تقييد هذا القول بالجرح المجمل اذ لو كان الجرح مفسرا لم يتم ما علل به من أن الجارح قد يجرح بما ليس في نفس الامر جارحا الخ*

(القول الثالث) أنه يقدم الاكثر من الجارحين والمعدلين قال في المحصول وعدد المعدل اذا زاد قيل انه يقدم على الجارح وهو ضعيف لان سبب تقديم الجرح اطلاع الجارح على زيادة ولا ينتفى ذلك بكثرة العدد*

(القول الربع) أنهما يتعارضان فلا يقدم أحدهما على الآخر الا بمرجح حكى هذا القول ابن الحاجب وقد جعل القاضى في التقريب محل الخلاف فيما اذا كان عدد المعدلين أكثر فان استووا قدم الجرح بالاجماع وكذا قال الخطيب في الكفاية وأبو الحسين بن القطان وأبو الوليد الباجى وخالفهم أبو نصر القشيرى فقال محل الخلاف فيما اذا استوى عدد المعدلين والجارحين قال فان كثر عدد المعدلين وقل عدد الجارحين فقيل العدالة في هذه الصورة أولى انتهى ☆ والحق الحقيق بالقبول أن ذلك محل اجتهاد للمجتهد وقد قدمنا أن الراجح انه لا بد من التفسير في الجرح والتعديل فاذا فسر الجارح ما جرح به والمعدل ما عدل به لم يخف على المجتهد الراجح منهما من المرجوح وأما على القول بقبول الجرح والتعديل المجملين من عارف فالجرح مقدم على التعديل لان الجارح لا يمكن أن يستند في جرحه الى ظاهر الحال بخلاف المعدل فقد يستند الى ظاهر الحال وأيضا حديث من تعارض فيه الجرح والتعديل المجملان قد دخله الاحتمال فلا يقبل☆

(فصل) اعلم أن ما ذكرناه من وجوب تقديم البحث عن عدالة الراوى انما هو في غير الصحابة فأما فيهم فلا لان الاصل فيهم العدالة فتقبل روايتهم من غير بحث عن أحوالهم حكاه ابن الحاجب عن الاكثرين قال القاضى هو قول السلف وجمهور الخلف وقال الجوينى بالاجماع ووجه هذا القول ما ورد من العمومات المقتضية لتعديلهم كتابا وسنة كقوله سبحانه (كنتم خير أمة أخرجت للناس) وقوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أى عدولا وقوله (لقد رضى الله عن المؤمنين) وقوله (والسابقون) وقوله (والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم خير القرون قرنى وقوله في حقهم لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه وهما في الصحيح وقوله أصحابى كالنجوم على مقال فيه معروف قال الجوينى ولعل السبب في قبولهم من غير بحث عن أحوالهم أنهم نقلة الشريعة ولو ثبت التوقف في روايتهم لانحصرت الشريعة على عصر الرسول ولما استرسلت على سائر الاعصار قال الكيا الطبرى وأما ما وقع بينهم من الحروب والفتن فتلك أمور مبنية على الاجتهاد وكل مجتهد مصيب أو المصيب واحد والمخطىء معذور بل مأجور وكما قال عمر بن عبد العزيز تلك دماء طهر الله منها سيوفنا فلا نخضب بها ألسنتنا ☆

☆(القول الثانى)☆ ان حكمهم في العدالة حكم غيرهم فيبحث عنها قال أبو الحسين بن القطان فوحشى قتل حمزة وله صحبة والوليد شرب الخمر فمن ظهر عليه خلاف العدالة لم يقع عليه اسم الصحبة والوليد ليس بصحابى لان الصحابة انما هم الذين كانوا على الطريقة انتهى ☆ وهذا كلام ساقط جدا فوحشى قتل حمزة وهو كافر ثم أسلم وليس ذلك مما يقدح به فالاسلام يجب ما قبله بلا خلاف وأما قوله والوليد ليس بصحابى الخ فلم يقل قائل

المذكور المترتب عليه هذا القياس المتعلق بامتناع بيع بعض الارز ببعض كما ذكر (مسلم واستصحاب الطهارة) عن حدث أو نجس (لمن) أى في حق من (شك) أى تردد مطلقا وذكر النووى رحمه الله أن المراد بالشك في غالب أبواب الفقه مطلق التردد باستواء أو رجحان (في بقائها) بعد ما تحققها المتعلق بالحكم ببقائها (فليست) طرقه على سبيل التفصيل (من أصول الفقه) لا بنفسها ولا بعد جعلها قضايا (وان ذكر بعضها في كتبه) لانه انما ذكر فيها (تمثيلا) أى لاجل تمثيل القواعد وايضاحها لا لاجل انه منه (وكيفية) عطف على قوله طرقه من قوله طرقه على سبيل الاجمال أى والمسائل المتضمنة لبيان كيفية (الاستدلال) من استدل بمعنى دل (بها أى بطرق الفقه) الاجمالية لكن لا من حيث اجمالها لان كيفية الاستدلال انما تتحقق عند التعارض ولا تعارض بين الاجمالية لعدم تعلقها بحكم معين بل (من حيث تفصيلها) أى تعينها وتعلقها بحكم معين بان تتحقق في جزئياتها وحاصل المعنى وكيفية الاستدلال بطرقه التفصيلية لا مطلقا بل

(عندتعارضها) في افادة الاحكام اذ لاتتحقق الكيفية الاحينئذ وانما وقع فيها التعارض (السكونهاظنية) في تلك الافادة والتعارض المحوج للترجيح انما يقع فيها بخلاف القطعيات لايقع فيها تعارض والمختلفات فإن ظنيها يلغى لقطعيها كما سيعلم ذلك من فصل التعارض وبين كيفية الاستدلال بالمعنى المذكوربقوله (من تقديم الخاص على العام) بان يخرج ذلك الخاص عن حكم ذلك العام (و) تقديم (المقيدعلى المطلق) بان يحمل ذلك المطلق على ذلك المقيد بأن يعتبر في حكمه ذلك القيد الذى للمقيد (و) من (غير ذلك) كتقديم المبين على المجمل بان يجعل تفسير اللمجمل أى من المسائل المتضمنة لبيان المذكورات ولما ترك المصنف من أصول الفقه صفات المجتهد أى المسائل المتضمنة لبيانها نبه الشارح عليها بقوله (وكيفية الاستدلال بها) أى بطرق الفقه المذكورة (تجر الى صفات من يستدل بهاوهو المجتهد) أى ما يشترط فيه من الصفات من حيث الاستدلال بهاو يستلزمها لتوقف الاستدلال على المستدل وعدم تأهل كل أحد لذلك ففى ذكر

من أهل العلم ان ارتكاب المعصية يخرج من كان صحابيا عن صحبته قال الرازى في المحصول وقد بالغ ابراهيم النظام في الطعن فيهم على مانقله الحافظ عنه في كتاب الفتيا ونحن نذكر ذلك مجملا ومفصلا أما مجملا فانه روى من طعن بعضهم في بعض أخبارا كثيرة يأتى تفصيلها وقال رأينا بعض الصحابة يقدح في بعض وذلك يقتضى توجه القدح امافي القادح ان كان كاذبا واما في المقدوح فيه ان كان القادح صادقا * والجواب مجملا أن آيات القرآن دالة على سلامة أحوال الصحابة وبراءتهم عن المطاعن واذا كان كذلك وجب علينا أن نحسن الظن بهم الى أن يقوم دليل قاطع على الطعن فيهم الى آخر كلامه☆

☆(القول الثالث)☆ انهم كلهم عدول قبل الفتن لابعدها فيجب البحث عنهم وأما بعدها فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا أى من الطرفين لان الفاسق من الفريقين غير معين وبه قال عمرو بن عبيد من المعتزلة وهذا القول في غاية الضعف لاستلزامه إهدار غالب السنة فان المعتزلين لتلك الحروب هم طائفة يسيرة بالنسبة الى الداخلين فيها وفيه أيضا أن الباغى غير معين من الفريقين وهو معين بالدليل الصحيح وأيضا التمسك بما تمسكت به طائفة يخرج من اطلاق اسم البغى عليها على (١) تسليم أن الباغى من الفريقين غير معين☆

(القول الرابع) انهم كلهم عدول الامن قاتل عليا وبه قال جماعة من المعتزلة والشيعة ويجاب عنه بأن تمسكهم بما تمسكوا به من الشبه يدل على أنهم لم يقدموا على ذلك جراءة على الله وتهاونا بدينه وجناب الصحبة أمر عظيم فمن انتهك أعراض بعضهم فقد وقع في هوة لاينجو منها سالما وقد كان في أهل الشام صحابة صالحون عرضت لهم شبه لولا عروضها لم يدخلوا في تلك الحروب ولا غمسوا فيها أيديهم وقد عدلوا تعديلا عاما بالكتاب والسنة فوجب علينا البقاء على (٢) والتأويل لما يقتضى خلافه☆

☆(القول الخامس)☆ ان من كان مشتهرا منهم بالصحبة والملازمة فهو عدل لايبحث عن عدالته دون من قلت صحبته ولم يلازم وان كانت له رواية كذا قال الماوردى وهو ضعيف لاستلزامه اخراج جماعة من خيار الصحابة الذين أقاموا مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم قليلا ثم انصرفوا كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن أبى العاص وأمثالهم قال المزى انها لم توجد رواية عمن يلمز بالنفاق وقال ابن الانبارى وليس المراد بعدالتهم ثبوت العصمة لهم واستحالة المعصية عليهم وانما المراد قبول رواياتهم من غير تكلف بحث عن أسباب العدالة وطلب التزكية الا أن يثبت ارتكاب قادح ولم يثبت ذلك ولله الحمد فنحن على استصحاب ما كانوا عليه في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى يثبت خلافه ولا التفات الى مايذكره أهل السير فانه لايصح ومايصح فله تأويل صحيح انتهى☆واذاتقرر لك عدالة جميع من ثبتت له الصحبة علمت أنه اذا قال الراوى عن رجل من الصحابة ولم يسمه كان ذلك حجة ولا يضر الجهالة لثبوت عدالتهم على العموم☆

(فرع) اذا عرفت أن الصحابة كلهم عدول فلابد من بيان من يستحق اسم الصحبة وقد اختلفوا في ذلك فذهب الجمهور الى أنه من لقى النبى صلى الله عليه وآله وسلم مؤمنا به ولو ساعة سواء روى عنه أم لا وقيل هو من طالت صحبته وروى عنه فلا يستحق اسم الصحبة الا من يجمع بينهما وقيل هو من ثبت له أحدهما اما طول الصحبة أو الرواية والحق ماذهب اليه الجمهور وان كانت اللغة تقتضى أن الصاحب هو من كثرت ملازمته فقد ورد مايدل على اثبات الفضيلة لمن لم يحصل له منه الا مجرد اللقاء القليل والرؤية ولو مرة وقد ذكر بعض أهل العلم اشتراط الاقامة مع النبى صلى الله عليه وآله وسلم سنة فصاعدا أو الغزو معه روى ذلك عن سعيد بن المسيب وقيل ستة أشهر ولا وجه لهذين القولين لاستلزامهما خروج جماعة من الصحابة الذين رووا عنه ولم يبقوا لديه الادون

(١) بياض بالاصل

(٢) كذا بالأصل وظاهره سقوط مدخول على من العبارة ولعل الاصل على عموم التعديل

ذلك وأيضا لا يدل عليهما دليل من لغة ولا شرع وحكى القاضي عياض عن الواقدي أنه يشترط أن يكون بالغا وهو ضعيف لاستلزامه لخروج كثير من الصحابة الذين أدركوا عصر النبوة ورووا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يبلغوا الا بعد موته ولا تشترط الرؤية للنبي صلى الله عليه وآله وسلم لان من كان أعمى مثل ابن أم مكتوم قد وقع الاتفاق على أنه من الصحابة وقد ذكر الآمدي وابن الحاجب وغيرهما من أهل الاصول أن الخلاف في مثل هذه المسئلة لفظي ولا وجه لذلك فان من قال بالعدالة على العموم ولا يطلب تعديل أحد منهم ومن اشترط في شروط الصحبة شرطا لا يطلب التعديل مع وجود ذلك الشرط ويطلبه مع عدمه فالخلاف معنوي لا لفظي *

(فرع آخر) ويعرف كون الصحابي صحابيا بالتواتر والاستفاضة وبكونه من المهاجرين أو من الانصار وبخبر صحابي آخر معلوم الصحبة واختلفوا هل يقبل قوله أنه صحابي أم لا فقال القاضي أبو بكر يقبل لان وازع العدالة يمنعه من الكذب اذا لم يرو عن غيره ما يعارض قوله وبه قال ابن الصلاح والنووي وتوقف ابن القطان في قبول قوله بأنه صحابي وروى عنه ما يدل على الجزم بعدم القبول فقال ومن يدع الصحبة لا يقبل منه حتى نعلم صحبته واذا علمناها فما رواه فهو على السماع حتى نعلم غيره انتهى * واعلم أنه لا بد من تقييد قول من قال بقبول خبره انه صحابي بأن تقوم القرائن الدالة على صدق دعواه والا لزم قبول خبر كثير من الكذابين الذين ادعوا الصحبة *

(المقصد الثالث الاجماع وفيه أبحاث)

(البحث الاول) في مسماه لغة واصطلاحا قال في المحصول الاجماع يقال بالاشتراك على معنيين (أحدهما) العزم قال الله تعالى فأجمعوا أمركم وقال صلى الله عليه وآله وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل (وثانيهما) الاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أي صاروا ذوي جمع كما يقال ألبن وأتمر اذا صار ذا لبن وذا تمر انتهى * واعترض على هذا بأن إجماع الامة يتعدى بعلى والاجماع بمعنى العزيمة لا يتعدى بعلى وأجيب عنه بما حكاه ابن فارس في المقاييس فانه قال يقال اجمعت على الامر اجماعا وأجمعته وقد جزم بكونه مشتركا بين المعنيين أيضا الغزالي وقال القاضي العزم يرجع الى الاتفاق لان من اتفق على شيء فقد عزم عليه وقال ابن برهان وابن السمعاني الاول أي العزم أشبه باللغة والثاني أي الاتفاق أشبه بالشرع ويجاب عنه بأن الثاني وان كان أشبه بالشرع فذلك لا ينافي كونه معنى لغويا وكون اللفظ مشتركا بينه وبين العزم قال أبو علي الفارسي يقال أجمع القوم اذا صاروا ذوي جمع كما يقال ألبن وأتمر إذا صار ذا لبن وتمر * وأما في الاصطلاح فهو اتفاق مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاته في عصر من الاعصار على أمر من الامور والمراد بالاتفاق الاشتراك إما في الاعتقاد أو في القول أو في الفعل ويخرج بقوله مجتهدي أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم اتفاق العوام فانه لا عبرة بوفاقهم ولا بخلافهم ويخرج منه أيضا اتفاق بعض المجتهدين وبالاضافة الى أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم خرج اتفاق الامم السابقة ويخرج بقوله بعد وفاته الاجماع في عصره صلى الله عليه وآله وسلم فانه لا اعتبار به ويخرج بقوله في عصر من الاعصار ما يتوهم من أن المراد بالمجتهدين جميع مجتهدي الامة في جميع الاعصار الى يوم القيامة فان هذا توهم باطل لانه يؤدي الى عدم ثبوت الاجماع اذ لا اجماع قبل يوم القيامة وبعد يوم القيامة لا حاجة للاجماع والمراد بالعصر عصر من كان من أهل الاجتهاد في الوقت الذي حدثت فيه المسئلة فلا يعتد بمن صار مجتهدا بعد حدوثها وان كان المجتهدون فيها أحياء وقوله على أمر من الامور يتناول الشرعيات والعقليات والعرفيات واللغويات ومن اشترط في حجية الاجماع انقراض عصر المجتهدين المتفقين على ذلك الامر زاد في الحد قيد الانقراض ومن اشترط عدم سبق خلاف مستقر زاد في الحد قيد عدم كونه مسبوقا بخلاف * ومن اشترط عدالة المتفقين أو بلوغهم عدد التواتر زاد في الحد ما يفيد ذلك *

(البحث الثاني) في امكان الاجماع في نفسه فقال قوم منهم النظام وبعض الشيعة باحالة امكان الاجماع قالوا إن

كيفية الاستدلال تنبيه عليها لكن ان أريد أن فيه تنبيها عليها في نفسها فمسلم ولا يفيد أو باعتبار أنها من الاصول وهذا هو المطلوب فممنوع الا أن يدعى ان الظاهر ان ما يتوقف عليه الاستدلال على فروع الفقه من أصوله الموضوع لبيان ما ينبني عليه فليتأمل ويحتمل انه تركها بناء على انها ليست من الاصول كما قيل به (فهذه الثلاثة) وهي طرق الفقه على سبيل الاجمال وكيفية الاستدلال بها وصفات المجتهد بالمعنى الذي تقرر في الثلاثة (هي) أي لا بعضها ولا غيرها وحده أو معها (الفن) أي النوع (المسمى بأصول الفقه) أي بهذا اللفظ المشعر بمدحه بابتناء الفقه الذي هو من أشرف العلوم عليه (وأبواب أصول الفقه) ان جعل مسمى الكتب والابواب والفصول الالفاظ المخصوصة كما هو مختار المحققين فالتقدير هنا ومضمون أبواب أصول الفقه (أقسام الكلام) أو وأبواب أصول الفقه عبارات أقسام الكلام الخ وفي عده أقسام الكلام منها تغليب أو أراد بها ما يشمل توابعها والا فاقسام الكلام خارجة عن مسمى الفن كما علم من تعريفه السابق (والامر) بالرفع (والنهي والعام

اتفاقهم على الحكم الواحد الذى لايكون معلوما بالضرورة محال كما ان اتفاقهم في الساعة الواحدة على المأكول الواحد والتكلم بالكلمة الواحدة محال ☆ وأجيب بأن الاتفاق انما يمتنع فيما يستوى فيه الاحتمال كالمأكول المعين والكلمة المعينة أما عند الرجحان بقيام الدلالة أو الامارة الظاهرة فذلك غير ممتنع وذلك كاتفاق الجمع العظيم على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ☆ قالوا ثانيا ان اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار يمنع نقل الحكم اليهم ☆ وأجيب بمنع كون الانتشار يمنع ذلك مع جدهم في الطلب وبحثهم عن الأدلة وانما يمتنع ذلك على من قعد في قعر بيته لايبحث ولايطلب ☆ قالوا ثالثا الاتفاق اما عن قاطع أو ظنى وكلاهما باطل أما القاطع فلان العادة تحيل عدم نقله فلو كان لنقل فلما لم ينقل علم أنه لم يوجد كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع وأما الظنى فلانه يمتنع الاتفاق عادة لاختلاف الافهام وتباين الانظار ☆ وأجيب بمنع ماذكر في القاطع اذ قد يستغنى عن نقله بحصول الاجماع الذى هو أقوى منه وأما الظنى فقد يكون جليا لاتختلف فيه الأفهام ولا تتباين فيه الانظار فهذا أغنى منع امكان الاجماع في نفسه هو المقام الاول ☆

(المقام الثانى) على تقدير تسليم امكانه في نفسه منع امكان العلم به فقالوا لاطريق لنا إلى العلم بحصوله لان العلم بالاشياء اما أن يكون وجدانيا أولا يكون وجدانيا أما الوجدانى فكما يجد أحدنا من نفسه من جوعه وعطشه ولذته وألمه ولاشك أن العلم باتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ليس من هذا الباب وأما الذى لايكون وجدانيا فقد اتفقوا على ان الطريق الى معرفته لامجال للعقل فيها اذ كون الشخص الفلانى قال بهذا القول أولم يقل به ليس من حكم العقل بالاتفاق ولامجال أيضا للحس فيها لان الاحساس بكلام الغير لايكون الا بعد معرفته فاذا العلم باتفاق الامة لايحصل الابعد معرفة كل واحد منهم وذلك متعذر قطعا ومن ذلك الذى يعرف جميع المجتهدين من الامة في الشرق والغرب وسائر البلاد الاسلامية فان العمر يفنى دون مجرد البلوغ الى كل مكان من الامكنة التى يسكنها أهل العلم فضلا عن اختبار أحوالهم ومعرفة من هو من أهل الاجماع منهم ومن لم يكن من أهله ومعرفة كونه قال بذلك أو لم يقل به والبحث عمن هو خامل من أهل الاجتهاد بحيث لايخفى على الناقل فرد من أفرادهم فان ذلك قد يخفى على الباحث في المدينة الواحدة فضلا عن الاقليم الواحد فضلا عن جميع الاقاليم التى فيها أهل الاسلام ومن أنصف من نفسه علم أنه لاعلم عند علماء الشرق بجملة علماء الغرب والعكس فضلا عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل وبكيفية مذهبه وبما يقوله في تلك المسئلة بعينها وأيضا قد يحمل بعض من يعتبر في الاجماع على الموافقة وعدم الظهور بالخلاف التقية والخوف على نفسه كما ان ذلك معلوم في كل طائفة من طوائف أهل الاسلام فانهم قد يعتقدون شيئا اذا خالفهم فيه مخالف خشى على نفسه من مضرتهم وعلى تقدير إمكان معرفة ما عند كل واحد من أهل بلد واجماعهم على أمر فيمكن ان يرجعوا عنه أو يرجع بعضهم قبل أن يجمع أهل بلدة أخرى بل لو فرضنا حتما اجتماع العالم بأسرهم في موضع واحد ورفعوا أصواتهم دفعة واحدة قائلين قد اتفقنا على الحكم الفلانى فان هذا مع امتناعه لايفيد العلم بالاجماع لاحتمال أن يكون بعضهم مخالفا فيه وسكت تقية وخوفا على نفسه ☆ وأما ماقيل من انا نعلم بالضرورة اتفاق المسلمين على نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم فان أراد الاتفاق باطنا وظاهرا فذلك مما لاسبيل اليه البتة والعلم بامتناعه ضرورى وان أراد ظاهرا فقط استنادا الى الشهرة والاستفاضة فليس هذا هو المعتبر في الاجماع بل المعتبر فيه العلم بما يعتقده كل واحد من المجتهدين في تلك المسئلة بعد معرفة أنه لاحامل له على الموافقة وانه يدين الله بذلك ظاهرا وباطنا ولا يمكنه معرفة ذلك منه إلا بعد معرفته بعينه ومن ادعى أنه يتمكن الناقل للاجماع من معرفة كل من يعتبر فيه من علماء الدنيا فقد أسرف في الدعوى وجازف في القول لما قدمنا من تعذر ذلك تعذرا ظاهرا واضحا ورحم الله الامام أحمد بن حنبل فانه قال من ادعى وجوب الاجماع فهو كاذب ☆ والعجب من اشتداد نكير القاضى أبى بكر على من أنكر تصور وقوع الاجماع عادة فان انكاره على المنكر هو المنكر ☆ وفصل الجوينى بين كليات الدين فلا يمتنع

والخاص ويذكر فيه) اى في أثناء الكلام على الخاص أو على الخاص والعام بتأويل المذكور (المطلق والمقيد) لمناسبتهما لهما حتى كأنهما باب واحد (والمجمل والمبين والظاهر وترك المؤول المناسب له اكتفاء بمقابله (وفي بعض النسخ والمؤول) وهو أحسن (و) ذلك لانه (سيأتى) في كلام المصنف فالمناسب التصريح بعده هنا كغيره (والافعال) لصاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم (والناسخ والمنسوخ والاجماع والاخبار (بفتح الهمزة) (والقياس والحظر والاباحة) أى بيان ماهو الاصل فيهما بعد البعثة (وترتيب الادلة) أى بيان رتبة كل منها بالنسبة لغيره وأيها المقدم على غيره عند التعارض (وصفة المفتى و) صفة (المستفتى) أى شروطهما (وأحكام المجتهدين) والمجتهد والمفتى واحد كما يعلم مما يأتى والمراد في جميع المذكورات المسائل المبحوث فيها عنها (فاما أقسام الكلام) فالكلام عليها يستدعى بيان نفس الكلام لأن معرفة أقسام الشىء باعتبار أنها أقسامه فرع نفس معرفته فلهذا قال (فاقل) أى فنبدأ ببيانه قبل بيان أقسامه فنقول أقل (ما) أى أقل

الاجماع عليها وبين المسائل المظنونة فلا يتصور الاجماع عليها عادة ولا وجه لهذا التفصيل فان النزاع انما هو في المسائل التي دليلها الاجماع وكليات الدين معلومة بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة * وجعل الاصفهانى الخلاف في غير اجماع الصحابة وقال الحق تعذر الاطلاع على الاجماع لا اجماع الصحابة حيث كان المجمعون وهم العلماء منهم في قلة وأما الآن وبعد انتشار الاسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به قال وهو اختيار أحمد مع قرب عهده من الصحابة وقوة حفظه وشدة اطلاعه على الامور النقلية قال والمنصف يعلم أنه لا خبر له من الاجماع الا ما يجده مكتوبا في الكتب ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع عليه الا بالسماع منهم أو بنقل أهل التواتر الينا ولا سبيل الى ذلك الا في عصر الصحابة وأما من بعدهم فلا انتهى *

(المقام الثالث) النظر في نقل الاجماع الى من يحتج به قالوا ولو سلمنا امكان ثبوت الاجماع عند الناقلين له لكان نقله الى من يحتج به من بعدهم مستحيل لان طريق نقله اما التواتر أو الآحاد والعادة تحيل النقل تواترا لبعد أن يشاهد أهل التواتر كل واحد من المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا ذلك منهم ثم ينقلوه الى عدد متواتر ممن بعدهم ثم كذلك في كل طبقة الى أن يتصل بنا وأما الآحاد فغير معمول به في نقل الاجماع كما سيأتي * وأجيب بأنه تشكيك في ضرورى للقطع باجماع أهل كل عصر على تقديم القاطع على المظنون ولا يخفاك ما في هذا الجواب من المصادرة على المطلوب وأيضا كون ذلك معلوما ليس من جهة نقل الاجماع عليه بل من جهة كون كل متشرع لا يقدم الدليل الظنى على القطعى ولا يجوز منه ذلك لانه ايثار للحجة الضعيفة على الحجة القوية وكل عاقل لا يصدر منه ذلك ☆

(المقام الرابع) اختلف على تقدير تسليم امكانه في نفسه وامكان العلم به وامكان نقله الينا هل هو حجة شرعية فذهب الجمهور الى كونه حجة وذهب النظام والامامية وبعض الخوارج الى أنه ليس بحجة وانما الحجة في مستنده ان ظهر لنا وان لم يظهر لم نقدر للاجماع دليلا تقوم به الحجة * واختلف القائلون بالحجية هل الدليل على حجيته العقل والسمع أم السمع فقط فذهب أكثرهم الى أن الدليل على ذلك انما هو السمع فقط ومنعوا ثبوته من جهة العقل ☆ قالوا لان العدد الكثير وان بعد في العقل اجتماعهم على الكذب فلا يبعد اجتماعهم على الخطأ كاجتماع الكفار على جحد النبوة وقال جماعة منهم أيضا انه لا يصح الاستدلال على ثبوت الاجماع بالاجماع كقولهم انهم أجمعوا على تخطئة المخالف للاجماع لان ذلك اثبات للشيء بنفسه وهو باطل فان قالوا ان الاجماع دل على نص قاطع في تخطئة المخالف ففيه اثبات الاجماع بنص يتوقف على الاجماع وهو دور وأجيب بأن ثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها على وجود النص لا يتوقف على كون الاجماع حجة فلا دور ولا يخفاك ما في هذا الجواب من التعسف الظاهر ولا يصح أيضا الاستدلال عليه بالقياس لانه مظنون ولا يحتج بالمظنون على القطعى فلم يبق الا الدليل النقل من الكتاب والسنة ☆ فمن جملة ما استدلوا به قوله سبحانه (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا) ووجه الاستدلال بهذه الآية أنه سبحانه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد فلو كان اتباع غير سبيل المؤمنين مباحا لما جمع بينه وبين المحظور فثبت أن متابعة غير سبيل المؤمنين عبارة عن متابعة قول أو فتوى يخالف قولهم أو فتواهم واذا كانت تلك محظورة وجب أن تكون متابعة قولهم وفتواهم واجبة ☆ وأجيب بأنا لا نسلم أن المراد بسبيل المؤمنين في الآية هو اجماعهم لاحتمال أن يكون المراد سبيلهم في متابعة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو في مناصرته أو في الاقتداء به أو فيما به صاروا مؤمنين وهو الايمان به ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال ☆ قال في المحصول ان المشاقة عبارة عن الكفر بالرسول وتكذيبه واذا كان كذلك لزم وجوب العمل بالاجماع عند تكذيب الرسول وذلك باطل لان العلم بصحة الاجماع متوقف على العلم بالنبوة * ويجاب بأن العمل به حال عدم العلم بالنبوة يكون تكليفا بالجمع بين الضدين وهو محال ثم قال لا نسلم أنه اذا كان

لفظ أو قول (يتألف) أى يتركب (منه الكلام اسمان) ويكفي في تغاير المتألف والمتألف منه الواجب كون الملحوظ في الاول المجموع من حيث هو مجموع وفي الثانى الاجزاء مفصلة فان قلت للكلام جزء آخر صرح به الرضى وهو الاسناد الذى هو ربط احدى الكلمتين بالاخرى بحيث يحسن السكوت فلا يصح أنه تألف من اسمين قلت يحتمل أن المصنف يختار ما اختاره شيخنا السيد الشريف أن الاسناد شرط لا جزء والالزم أن لا يوجد كلام يكون لفظا حقيقة أبدا اذ الاسناد غير لفظ والمركب من غير اللفظ لا يكون لفظا حقيقة وهو في غاية البعد (نحو زيد قائم) وأقائم الزيدان وأمضروب العمران وهيهات العقيق ولم يعد الضمير في قائم من نحو زيد قائم لعدم ظهوره ولشبه نحو قائم بالخالى عن الضمير كما تقرر في المعانى (أو اسم وفعل نحو قام زيد) وضرب عمرو بضم الضاد وكسر الراء (أو فعل وحرف نحو ما قام ولم يقم أى زيد أى مثلا وهذا القسم (أثبته بعضهم) في افراد الكلام (ولم يعد الضمير) المستتر (في قام) أو لم يقم (الراجع) ذلك الضمير (الى زيد مثلا

اتباع غير سبيل المؤمنين حراما عند المشاقة كان اتباع سبيل المؤمنين واجبا عند المشاقة لان بين القسمين ثالثا
وهو عدم الاتباع أصلا * سلمنا أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين عند المشاقة ولكن لانسلم أنه ممتنع قوله المشاقة
لا تحصل الا عند الكفر وايجاب العمل عند حصول الكفر محال قلنا لانسلم أن المشاقة لاتحصل الامع الكفر
بيانه أن المشاقة مشتقة من كون أحد الشخصين في شق والآخر في الشق الآخر وذلك يكفي فيه أصل المخالفة سوا
بلغ حد الكفر أولم يبلغه ☆ سلمنا أن المشاقة لاتحصل الا عند الكفر فلم قلتم ان حصول الكفر ينافي العمل بالاجماع
فان الكفر بالرسول كما يكون بالجهل بكونه صادقا فقد يكون أيضا بأمور أخر كشد الزنار ولبس الغيار
والقاء المصحف في القاذورات والاستخفاف بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم مع الاعتراف بكونه نبيا وانكار
نبوته باللسان مع العلم بكونه نبيا وشيء من هذه الانواع كفر لاينافي العلم بوجوب (١) الاجماع * ثم قال سلمنا ان
الآية تقتضى المنع من متابعة غير سبيل المؤمنين لابشرط مشاقة الرسول لكن بشرط تبين الهدى لانه ذكر
مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وشرط فيها تبين الهدى ثم عطف عليها اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب
أن يكون تبين الهدى شرطا في التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين الا عند (٢) تبين جميع أنواع الهدى ومن
جملة أنواع الهدى ذلك الدليل الذى لأجله ذهب أهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لايبقى للتمسك
بالاجماع فائدة أيضا فالانسان اذا قال لغيره اذا تبين لك صدق فلان فاتبعه فهم منه تبين صدق قوله بشيء غير قوله
فكذا هنا وجب أن يكون تبين صحة اجماعهم بشيء وراء الاجماع واذا كنا لانتمسك بالاجماع الابعد دليل
منفصل على صحة ما أجمعوا عليه لم يبق للتمسك بالاجماع فائدة ☆ سلمنا أنها تقتضى المنع عن متابعة غير سبيل
المؤمنين ولكن هل المراد عن كل ما كان غير سبيل المؤمنين أو عن متابعة بعض ما كان كذلك الاول ممنوع
وبتقدير التسليم فالاستدلال ساقط أما المنع فلان لفظ الغير ولفظ السبيل كل واحد منهما لفظ مفرد فلا يفيد
العموم وأما بتقدير التسليم فالاستدلال ساقط لانه يصير معنى الآية أن من اتبع كل ما كان مغاير الكل ما كان
سبيل المؤمنين يستحق العقاب والثانى مسلم ونقول بموجبه فان عندنا يحرم بعض ما غاير بعض سبيل المؤمنين
وهو السبيل الذى صاروا به مؤمنين والذى يغايره هو الكفر بالله وتكذيب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم
وهذا التأويل متعين لوجهين لانا اذا قلنا لاتتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من متابعة غير سبيل الصالحين
فيما صاروا به صالحين ولا يفهم منه المنع من متابعة سبيل غير الصالحين في كل شيء حتى الاكل والشرب والثانى ان
الآية أنزلت في رجل ارتد وذلك يدل على ان الغرض منها المنع من الكفر والثانى أن الآية غير (١) سبيلهم مطلقا
لكن لفظ السبيل حقيقة في الطريق الذى يحصل فيه المشى وهو غير مراد هنا بالاتفاق فصار الظاهر متروكا
ولابد من صرفه الى المجاز وليس البعض أولى من البعض فتبقى الآية مجملة وأيضا فانه لايمكن جعله مجازا عن
اتفاق الامة على الحكم لانه لامناسبة البتة بين الطريق المسلوك وبين اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم
على شيء من الاحكام وشرط حسن التجوز حصول المناسبة * سلمنا أنه يجوز جعله مجازا عن ذلك الاتفاق لكن
يجوز أيضا جعله مجازا عن الدليل الذى لاجله اتفقوا على ذلك الحكم فانهم اذا أجمعوا على الشيء فاما ان
يكون الاجماع عن استدلال فقد حصل لهم سبيلان الفتوى والاستدلال عليه فلم كان حمل الآية على الفتوى
أولى من حملها على الاستدلال بل هذا أولى فان بين الدليل الذى يدل على ثبوت الحكم وبين الطريق الذى يحصل

---

(١) كذا بالاصل والصواب هكذا لاينافي العمل بالاجماع كما يدل عليه سياق كلامه

(٢) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ولعله هكذا والالف واللام في الهدى للاستغراق فيكون دالا على تحريم العمل بالاجماع الا عند الخ

(١) قوله والثانى ان الآية الخ كذا بالاصل الذى بأيدينا وفي العبارة تحريف وسقط والصواب سلمنا الآية انها تقتضى المنع من اتباع غير سبيلهم مطلقا الخ

لعدم ظهوره) ووجوده
بل هو صورة عقلية
لاتحقق له في الخارج
وتبعه المصنف على ذلك
تسهيلا على المبتدىء (و)
يمكن (الجمهور على عده
كلمة) وجزءا من الكلام
اكتفاء بكونه في حكم
الملفوظ الموجود
لاستحضاره عند النطق
مع توقف الاسناد التام
المحقق للكلام عليه
وبذلك يفارق ضمير نحو
قائم حيث لم يعدوه جزءا من
الكلام وحيث لم ينبه
الشارح عليه وقياس هذا
البعض عد نحو كل من
مجرد القاف في قولك ق
ومجرد العين في قولك ع
ومجرد اللام في قولك ل
أمرا كلاما لعدم ظهور
الضمير وهل يفرق بين
الحذف والاستتار أولا
فيه نظر والفرق متجه
(أو اسم وحرف وذلك)
أى هذا القسم انما يتحقق
(في) صيغ أو حال (النداء)
أو النداء بمعنى المنادى (نحو
يازيد فالكلام مجموع
حرف النداء مع المنادى
(وان كان المعنى) له (أدعو
زيدا (أو أنادى زيدا)
المشتمل على ما هو محل
الاسناد الذى هو مناط
الفائدة الكلامية من
الفعل والفاعل لعدم
ظهورهما بل امتناعه ذكر
ذلك كله بعضهم وتبعه
المصنف لما تقدم ولكن
الجمهور على أن الكلام هو

فيه المشي مشابهة فانه كما أن الحركة البدنية في الطريق المسلوكة توصل البدن الى المطلوب هكذا الحركة الذهنية في مقدمات ذلك الدليل موصلة للذهن الى المطلوب والمشابهة احدى جهات حسن المجاز واذا كان كذلك كانت الآية تقتضى ايجاب اتباعهم في سلوك الطريق الذى لاجله اتفقوا على الحكم ويرجع حاصله الى ايجاب الاستدلال بما استدلوا به على ذلك الحكم وحينئذ يخرج الاجماع عن كونه حجة وأما ان كان اجماعهم لاعن استدلال فالقول لاعن استدلال خطأ فيلزم اجماعهم على الخطأ وذلك يقدح في صحة الاجماع * ثم قال سلمنا دلالة الآية على وجوب المتابعة لكنها اما أن تدل على متابعة بعض المؤمنين أو كلهم والاول باطل لان لفظ المؤمنين جمع فيفيد الاستغراق ولان اجماع البعض غير معتبر بالاجماع ولان أقوال الفرق متناقضة والثانى مسلم ولكن كل المؤمنين الذين يوجدون الى يوم القيامة فلا يكون الموجودون في العصر كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم اجماع كل المؤمنين (فان قلت) المؤمنون هم المصدقون والموجودون وأما الذين لم يوجدوا بعد فليسوا المؤمنين (قلت) اذا وجد أهل العصر الثانى لا يصح القول بأن أهل العصر الاول هم كل المؤمنين فلا يكون اجماع اهل العصر الاول عند حضور أهل العصر الثانى قولا لكل المؤمنين فلا يكون اجماع اهل العصر الاول حجة على أهل العصر الثانى * سلمنا أن أهل العصر هم كل المؤمنين لكن الآية انما نزلت في زمان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فتكون الآية مختصة بمؤمنى ذلك الوقت وهذا يقتضى ان يكون اجماعهم حجة لكن التمسك بالاجماع انما ينفع بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فهما لم يثبت ان الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الآية بقوا بأسرهم الى بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وانها اتفقت كلمتهم على الحكم الواحد لم تدل هذه الآية على صحة ذلك الاجماع ولكن ذلك غير معلوم في شيء من الاجماعات الموجودة في المسائل بل المعلوم خلافه لان كثيراً منهم مات زمان حياة النبى صلى الله عليه وآله وسلم فسقط الاستدلال بهذه الآية * ثم قال سلمنا دلالة الآية على كون الاجماع حجة لكن دلالة قطعية أم ظنية الاول ممنوع والثانى مسلم لكن المسئلة قطعية فلا يجوز التمسك فيها بالأدلة الظنية * قال فان قلت انا نجعل هذه المسئلة ظنية قلت ان احدا من الائمة لم يقل ان الاجماع المنعقد بصريح القول دليل ظنى بل كلهم نفوا ذلك فان منهم من نفى كونه دليلا أصلا ومنهم من جعله دليلا قاطعا فلو أثبتناه دليلا ظنيا لكان هذا تخطئة لكل الامة وذلك يقدح في الاجماع * والعجب من الفقهاء انهم أثبتوا الاجماع بعمومات الآيات والاخبار وأجمعوا على ان المنكر لما تدل عليه العمومات لا يكفر ولا يفسق اذا كان ذلك الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم الذى دل عليه الاجماع مقطوع ومخالفه كافر وفاسق فكأنهم قد جعلوا الفرع أقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة * سلمنا دلالة هذه الآية على أن الاجماع حجة لكنها معارضة بالكتاب والسنة والعقل * أما الكتاب فكل ما فيه منع لكل الامة من القول الباطل والفعل الباطل كقوله (وأن تقولوا على الله مالا تعلمون) (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) والنهى عن الشىء لا يجوز الا اذا كان المنهى عنه متصوراً * وأما السنة فكثيرة منها قصة معاذ فانه لم يجر فيها ذكر الاجماع ولو كان ذلك مدركا شرعيا لما جاز الاخلال بذكره عند اشتداد الحاجة اليه لان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تقوم الساعة الا على شرار أمتى ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا وأضلوا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم تعلموا الفرائض وعلموها فانها أول ما ينسى وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من أشراط الساعة أن يرتفع العلم ويكثر الجهل وهذه الأحاديث بأسرها تدل على خلو الزمان عمن يقوم بالواجبات * وأما المعقول فمن وجهين (الاول) ان كل واحد من الامة جاز الخطأ عليه فوجب جوازه على الكل كما أنه لما كان كل واحد من الزنج اسود كان الكل أسود (الثانى) أن ذلك الاجماع اما أن يكون لدلالة أو لامارة

فان

المقدر من الفعل وفاعله وحرف النداء نائب عنه كما ناب نحو نعم عنه في جواب هل قام زيد مثلا وعلى الاول فهل حذف حرف النداء نحو زيد بمعنى يا زيد كذكره حتى يكون الكلام مجموع الحرف المحذوف والاسم المذكور أولا فيكون الكلام مجرد الاسم المذكور وفيه نظر والاول أقرب وقضية تعبيره باقل أن الكلام قد يتركب من أكثر مما ذكر كجملتين وكفعل واسمين أو ثلاثة أسماء أو أربعة أسماء وعليه جمع كابن هشام لكنه خلاف مادلت عليه عبارة ابن الحاجب وحققه السيد كما بينته في الاصل وانما سلك المصنف الاول لسهولته على المبتدىء فان قلت لم كان في هذا الكلام بيان معنى الكلام قلت لان حاصله أن الكلام هو اللفظ المتألف من اسمين الخ ويمكن أن يراد بهذا أيضا بيان أقسامه ولا ينافيه قوله (والكلام ينقسم الى أمر) أى كلام مشتمل على نحو افعل دال بالوضع على طلب فعل أو ترك (ونهى) أى كلام مصدر بلا دال بالوضع على طلب الترك كلا تترك الصلاة فالامر (نحو قم) واترك (و) النهى نحو (لا تقعد) ولا تترك (وخبر) وهو كلام يحتمل الصدق والكذب

فان كان لدلالة فالواقعة التي أجمع عليها كل علماء العالم تكون واقعة عظيمة ومثل هذه الواقعة مما تتوفر الدواعي
على نقل الدليل القاطع الذي لأجله أجمعوا وكان ينبغي اشتهار تلك الدلالة وحينئذ لا يبقى في التمسك بالاجماع
فائدة وان كان لامارة فهو محال لان الامارات يختلف حال الناس فيها فيستحيل اتفاق الخلق على مقتضاها ولان في
الامة من لم يقل بقول الامارة حجة فلا يمكن اتفاقهم لاجل الامارة على الحكم وان كان لا لدلالة ولا لامارة كان
ذلك خطأ بالاجماع فلو اتفقوا عليه لكانوا متفقين على الباطل وذلك قادح في الاجماع هذا كلام صاحب المحصول
وقد أسقطنا منه ما فيه ضعف وما اشتمل على تعسف وفي الذي ذكرناه ما يحتمل المناقشة وقد أجاب عن هذا الذي
ذكرناه عنه بجوابات متعسفة يستدعي ذكرها ذكر الجواب عليها منافيطول البحث جداً ولكنك اذا عرفت
ماقدمناه كما ينبغي علمت ان الآية لا تدل على مطلوب المستدلين بها ☆ ومن جملة ما استدلوا به قوله سبحانه
﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ﴾ فاخبر سبحانه عن كون هذه الامة وسطا
والوسط من كل شيء خياره فيكون تعالى قد أخبر عن خيرية هذه الامة فلو أقدموا على شيء من المحظورات لما
اتصفوا بالخيرية واذا ثبت أنهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب أن يكون قولهم حجة ☆ لا يقال الآية متروكة
الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة لانا نقول يتعين
تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ تجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا هذا تقرير الاستدلال بهذه الآية ☆ وأجيب
بأن عدالة الرجل عبارة عن قيامه باداء الواجبات واجتناب المقبحات وهذا من فعله وقد أخبر سبحانه انه جعلهم
وسطا فاقتضى ذلك أن كونهم وسطا من فعل الله وذلك يقتضي أن يكون غير عدالتهم التي ليست من فعل الله
وأجيب أيضا بأن الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدل يقتضي الاشتراك وهو خلاف
الاصل ☆ سلمنا أن الوسط من كل شيء خياره فلم قلتم بأن خبر الله تعالى عن خيريتهم يقتضي اجتنابهم لكل
المحظورات ولم لا يقال انه يكفي فيه اجتنابهم للكبائر وأما الصغائر فلا واذا كان كذلك فيحتمل أن الذي أجمعوا
عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم ☆ ومما يؤيد هذا أنه سبحانه حكم بكونهم عدولا
ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة ☆ سلمنا ان المراد اجتنابهم الصغائر والكبائر لكنه سبحانه
قد بين أن اتصافهم بذلك ليكونوا شهداء على الناس ومعلوم أن هذه الشهادة انما تكون في الآخرة فيجب
وجوب تحقق عدالتهم هنالك لان عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل ☆ سلمنا وجوب كونهم عدولا
في الدنيا لكن المخاطب بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول الآية واذا كان كذلك فهذا يقتضي
عدالة أولئك دون غيرهم ☆ وقد أجيب عن هذا الجواب بأن الله سبحانه عالم بالباطن والظاهر فلا يجوز أن
يحكم بعدالة أحد الا والمخبر عنه مطابق للخبر فلما أطلق الله سبحانه القول بعدالتهم وجب أن يكونوا عدولا
في كل شيء بخلاف شهود الحاكم حيث تجوز شهادتهم وان جازت عليهم الصغيرة لانه لا سبيل للحاكم الى معرفة
الباطن فلا جرم اكتفى بالظاهر ☆ وقوله الغرض من هذه العدالة أداء هذه الشهادة في الآخرة وذلك يوجب
عدالتهم في الآخرة لا في الدنيا يقال لو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة لقال سنجعلكم أمة وسطا ولان
جميع الامم عدول في الآخرة فلا يبقى في الآية تخصيص لامة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بهذه الفضيلة
وكون الخطاب لمن كان موجودا عند نزول الآية ممنوع والا لزم اختصاص التكاليف الشرعية بمن كان
موجودا عند النزول وهو باطل ولا يخفاك ما في هذه الاجوبة من الضعف وعلى كل حال فليس في الآية دلالة
على محل النزاع أصلا فان ثبوت كون أهل الاجماع بمجموعهم عدولا لا يستلزم ان يكون قولهم حجة شرعية تعم
بها البلوى فان ذلك أمر الى الشارع لا الى غيره وغاية ما في الآية أن يكون قولهم مقبولا اذا أخبرونا عن
شيء من الاشياء وأما كون اتفاقهم على أمر ديني يصير دينا ثابتا عليهم وعلى من بعدهم الى يوم القيامة فليس في
الآية ما يدل على هذا ولا هي مسوقة لهذا المعنى ولا تقتضيه بمطابقة ولا تضمن ولا التزام ☆ ومن جملة ما استدلوا

(نحو جاء زيد واستخبار وهو) أي الاستخبار (الاستفهام) أي الكلام الدال على طلب حصول صورة الشيء في الذهن من حيث هو حصوله فيه يخرج نحو علمني أو فهمني اذ المقصود منه حصول التعلم والتفهم في الخارج ولكن خصوصية الفعل اقتضت حصول أثره في الذهن وانما فسرنا الاستفهام بما ذكر ليصح جعله من أقسام الكلام ويدل عليه قوله (نحو هل قام زيد) وكذا يقال في أشباهه مما سبق ويأتي (فيقال) في جوابه (نعم) ان كان حاله القيام أي قام زيد (أو) يقال في جوابه (لا) ان كان حاله عدم القيام أي لم يقم (وينقسم) الكلام (أيضاً) كما انقسم الى ما تقدم وانما أعاد الفعل مع أن ما قبله وما بعده تقسيم واحد فكان ينبغي ان يقتصر على قوله والى تمن الخ اشارة الى أن منهم من اقتصر على تقسيمه الى ما تقدم وأنه يزاد عليه انقسامه أيضا الى هذه المذكورات كما يدل على ذلك كلام البرهان وهذا من دقائق هذه المقدمة (الى تمن) أي كلام دال بالوضع على طلب ما لا طمع فيه أو ما فيه عسر وهذا قد يشمل صيغة افعل المطلوب بها ما ذكر والظاهر انه لا يسمى

به قوله سبحانه (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) وهذه الخيرية توجب الحقيقة لما أجمعوا عليه والا كان ضلالا فماذا بعد الحق الا الضلال وأيضا لو أجمعوا على الخطأ لكانوا آمرين بالمنكر وناهين عن المعروف وهو خلاف المنصوص والتخصيص بالصحابة لايناسب وروده في مقابلة أمم سائر الانبياء ☆ وأجيب بأن الآية مهجورة الظاهر لانها تقتضى اتصاف كل واحد منهم بهذا الوصف والمعلوم خلافه ولو سلمنا ذلك لم نسلم أنهم يأمرون بكل معروف هكذا قيل في الجواب ولا يخفاك ان الآية لادلالة لها على محل النزاع البتة فان اتصافهم بكونهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر لايستلزم ان يكون قولهم حجة شرعية تصير دينا ثابتا على كل الامة بل المراد أنهم يأمرون بما هو معروف في هذه الشريعة وينهون عما هو منكر فيها فالدليل على كون ذلك الشيء معروفا أو منكرا هو الكتاب أو السنة لا اجماعهم غاية ما في الباب ان اجماعهم يصير قرينة على أن في الكتاب والسنة ما يدل على ما أجمعوا عليه وأما انه دليل بنفسه فليس في هذه الآية ما يدل على ذلك * ثم الظاهر أن المراد من الامة هذه الامة باسرها لا أهل عصر من العصور بدليل مقابلتهم بسائر امم الانبياء فلا يتم الاستدلال بها على محل النزاع وهو اجماع المجتهدين في عصر من العصور * ومن جملة ما استدلوا به من السنة ما أخرجه الطبرانى في الكبير من حديث ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لن تجتمع أمتى على الضلالة وتقرير الاستدلال بهذا الحديث أن عمومه ينفي وجود الضلالة والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما أجمعوا عليه حقا * وأخرج أبو داود عن أبي مالك الاشعرى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال ان الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق وأن لا تجتمعوا على ضلالة ☆ وأخرج الترمذى عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لا تجتمع أمتى على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ الى النار * وأخرج ابن أبي عاصم عن أنس مرفوعا نحوه بدون قوله ويد الله مع الجماعة الخ ويجاب عنه بمنع كون الخطأ المظنون ضلالة * وأخرج البخارى ومسلم من حديث المغيرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تزال طائفة من أمتى ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون وأخرج نحوه مسلم والترمذى وابن ماجه من حديث ثوبان وأخرج نحوه مسلم أيضا من حديث عقبة بن عامر * ويجاب عن ذلك بأن غاية ما فيه أنه صلى الله عليه وآله وسلم أخبر عن طائفة من أمته بانهم يتمسكون بما هو الحق ويظهرون على غيرهم فاين هذا من محل النزاع ☆ ثم قد ورد تعيين هذا الامر الذى يتمسكون به ويظهرون على غيرهم بسببه فأخرج مسلم من حديث عقبة مرفوعا لا تزال عصابة من أمتى يقاتلون عن أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تاتيهم الساعة وهم على ذلك وأخرجه بنحو هذا اللفظ أحمد وأبو داود من حديث عمران بن حصين وأخرجه مسلم من حديث جابر بن سمرة مرفوعا لزهير لا يزال هذا الدين قائما تقاتل عنه عصابة من المسلمين حتى تقوم الساعة * ومن جملة ما استدلوا به حديث من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه أخرجه أحمد وأبو داود والحاكم في مستدركه من حديث أبي ذر وليس فيه الا المنع من مفارقة الجماعة فأين هذا من محل النزاع وهو كون ما أجمعوا عليه حجة ثابتة شرعية وكتاب الله وسنة رسوله موجودان بين أظهرنا وقد وصف الله سبحانه كتابه بقوله (ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) فلا يرجع في تبيين الاحكام الا اليه وقوله سبحانه (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) والرد الى الله الرد الى كتابه والرد الى الرسول الرد الى سنته ☆ والحاصل انك اذا تدبرت ما ذكرناه في هذه المقامات وعرفت ذلك حق معرفته تبين لك ما هو الحق الذى لا شك فيه ولا شبهة ☆ ولو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الاجماع وامكانه وامكان العلم به فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقا ولا يلزم من كون الشيء حقا وجوب اتباعه كما قالوا ان كل مجتهد مصيب ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه ☆ واذا تقرر لك هذا علمت ما هو الصواب وسنذكر ما ذكره أهل العلم في مباحث الاجماع من غير تعرض لدفع ذلك اكتفاء بهذا الذى حررناه هنا *

عندهم تمنيا ولو قيل كلام مصدر بليت كان كافيا وكذا ينبغي أن يقال في الترجي فالاول (نحو ليت الشباب يعود) والثاني نحو قول منقطع الرجاء نحو ليت لي مالا فاحج منه وفي الرضى وماهية التمني عين ماهية الترجي الا أن الفرق بينهما من جهة واحدة فقط وهي أن التمني يستعمل في الممكن والمحال والترجي لا يستعمل الا في الممكن وذلك أن ماهية التمني محبة حصول الشيء سواء كنت تنتظره وترتقب حصوله أولا والترجي ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله فمن ثم لا يقال لعل الشمس تغرب ويدخل في الارتقاب الطمع والاشفاق فالطمع ارتقاب المحبوب والاشفاق ارتقاب المكروه نحو لعلك تموت الساعة انتهى (وعرض) أي كلام مصدر بألا دال بالوضع على الطلب برفق ولين نحو (ألا تنزل عندنا وقسم) أي كلام دال على القسم أي اليمين ثم يحتمل أنه أراد به مجموع جملتي القسم والجواب وهو ظاهر تمثيل الشارح بقوله (نحو والله لافعلن كذا) وما صرح به الرضى في بحث الحروف من ان جملتي القسم والجواب صارتا بقرينة القسم كالجملة الواحدة ويحتمل انه

(البحث الثالث) اختلف القائلون بحجية الاجماع هل هو حجة قطعية أو ظنية فذهب جماعة منهم الى أنه حجة
قطعية وبه قال الصيرفي وابن برهان وجزم به من الحنفية الدبوسي وشمس الأئمة وقال الاصفهاني ان هذا القول
هو المشهور وانه يقدم الاجماع على الادلة كلها ولا يعارضه دليل أصلا ونسبه الى الاكثرين قال بحيث يكفر
مخالفه أو يضلل ويبدع وقال جماعة منهم الرازي والامدي انه لا يفيد الا الظن وقال جماعة بالتفصيل بين
ما اتفق عليه المعتبرون فيكون حجة قطعية وبين ما اختلفوا فيه كالسكوتي وما ندر مخالفه فيكون حجة ظنية
وقال البزدوي وجماعة من الحنفية الاجماع مراتب فاجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر واجماع من
بعدهم بمنزلة المشهور من الاحاديث والاجماع الذي سبق فيه الخلاف في العصر السابق بمنزلة خبر الواحد واختار
بعضهم في الكل أنه ما يوجب العمل لا العلم فهذه مذاهب أربعة * ويتفرع عليها الخلاف في كونه يثبت باخبار
الآحاد والظواهر أم لا فذهب الجمهور الى أنه لا يثبت بهما قال القاضي في التقريب وهو الصحيح وذهب
جماعة الى ثبوته بهما في العمل خاصة ولا ينسخ به قاطع كالحال في أخبار الآحاد وقال دل الدليل على قبولها
في العمليات وأجاب الجمهور عن هذا بأن أخبار الآحاد قد دل الدليل على قبولها ولم يثبت مثل ذلك في الاجماع
فان ألحقناه بها كان الحاقا بطريق القياس وصحح هذا القول عبد الجبار والغزالي قال الرازي في المحصول
الاجماع المروي بطريق الآحاد حجة خلافا لاكثر الناس لان ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به
دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسا على السنة ولانا
قد بينا أن أصل الاجماع فائدة ظنية فكيف القول في تفاصيله انتهى قال الآمدي والمسئلة دائرة على اشتراط
كون دليل الاصل مقطوعا به وعلى عدم اشتراطه فمن شرط القطع منع أن يكون خبر الواحد مفيدا في نقل
الاجماع ومن لم يشترط لم يمنع وكلام الجويني يشعر بأن الخلاف ليس مبنيا على هذا الاصل بل هو جار مع القول
بأن أصل الاجماع ظني * واذا قلنا بالاكتفاء بالآحاد في نقله كالسنة فهل ينزل الظن المتلقى من أمارات وحالات
منزلة الظن الحاصل من نقل العدول قال ابن الانباري فيه خلاف *

(البحث الرابع) اختلفوا فيما ينعقد به الاجماع فقال جماعة لابد له من مستند لان أهل الاجماع ليس لهم
الاستقلال باثبات الاحكام فوجب أن يكون عن مستند ولانه لو انعقد عن غير مستند لاقتضى اثبات نوع
بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو باطل وحكى عبد الجبار عن قوم أنه يجوز أن يكون عن غير مستند
وذلك بأن يوفقهم الله لاختيار الصواب من دون مستند وهو ضعيف لأن القول في دين الله لا يجوز بغير دليل
وذكر الآمدي أن الخلاف في الجواز لا في الوقوع ورد عليه بأن ظاهر الخلاف في الوقوع قال الصيرفي
ويستحيل أن يقع الاجماع بالتواطؤ ولهذا كانت الصحابة لا يرضى بعضهم من بعض بذلك بل يتباحثون
حتى أحوج بعضهم القول في الخلاف الى المباهلة فثبت أن الاجماع لا يقع منهم الا عن دليل * وجعل الماوردي
والروياني أصل الخلاف هل الالهام دليل أم لا وقد اتفق القائلون بأنه لابد له من مستند اذا كان عن دلالة
واختلفوا فيما اذا كان عن أمارة فقيل بالجواز مطلقا سواء كانت الامارة جلية أو خفية قال الزركشي
في البحر ونص عليه الشافعي فجوز الاجماع عن قياس وهو قول الجمهور قال الروياني وبه قال عامة أصحابنا
وهو المذهب قال ابن القطان لاخلاف بين أصحابنا في جواز وقوع الاجماع عنه في قياس المعنى على
المعنى وأما قياس الشبه فاختلفوا فيه على وجهين واذا وقع عن الامارة وهي المفيد للظن وجب أن يكون الظن
صوابا للدليل الدال على العصمة (والثاني) المنع مطلقا وبه قال الظاهرية ومحمد بن جرير الطبري فالظاهرية
منعوه لاجل انكارهم القياس وأما ابن جرير فقال القياس حجة ولكن الاجماع اذا صدر عنه لم يكن مقطوعا بصحته
واحتج ابن القطان على ابن جرير بأنه قد وافق على وقوعه عن خبر الواحد وهم مختلفون فيه فكذلك القياس
ويجاب عنه بأن خبر الواحد قد أجمعت عليه الصحابة بخلاف القياس (والمذهب الثالث) التفصيل بين كون

اراد به جواب القسم على
حذف المضاف فيوفق
قول السيد جواب
القسم كلام بلا نزاع وانه
أراد به جملة القسم فيخالف
ما صرح به الرضي في حد
الكلام من أن جواب
القسم كلام بخلاف الجملة
القسمية فانها لتوكيد
الجواب ويمكن أن يقال
هذا كله مما لا حاجة اليه
لان الكلام يصدق
بالقليل والكثير من الجمل
المتعددة فلو تعدد الكلام
او اجتمع الكلام وغيره
صدق على المجموع انه كلام
وانه قسمي لتضمنه القسم
فيصدق على مجموع
جملتي القسم والجواب
وان قلنا الكلام هو الجواب
انه كلام دال على القسم
فليتأمل وقوله (ومن
وجه آخر) أي مغاير
للوجه الذي انقسم
باعتباره الى ما تقدم فان
انقسامه الى ما تقدم باعتبار
مدلوله والى ما هنا باعتبار
استعماله في مدلوله أو غيره
أي لاجله وبملاحظته
يتعلق بقوله (ينقسم) أي
الكلام بالمعنى اللغوي وهو
ما يتكلم به قل أو كثر على
طريق الاستخدام ان أريد
بالكلام في قوله السابق
والكلام ينقسم غير المعنى
اللغوي كما هو ظاهر
السياق فان الحقيقة
والمجاز من عوارض
المفردات أيضا ان لم
يختصا بها على ما بينته في

الامارة جلية فيجوز انعقاد الاجماع عنها أو خفية فلا يجوز حكاه ابن الصباغ عن بعض الشافعية ﴿والمذهب الرابع﴾ أنه لا يجوز الاجماع الا عن امارة ولا يجوز عن دلالة للاستغناء بها عنه حكاه السمرقندى في الميزان عن مشايخهم وهو قادح فيما نقله البعض من الاجماع على جواز انعقاد الاجماع عن دلالة ☆ ثم اختلف القائلون بجواز انعقاد الاجماع عن غير دليل هل يكون حجة فذهب الجمهور الى أنه حجة وحكى ابن فورك وعبد الوهاب وسليم الرازى عن قوم منهم أنه لا يكون حجة ☆ ثم اختلفوا هل يجب على المجتهد ان يبحث عن مستند الاجماع أم لا فقال الاستاذ أبو إسحق لا يجب على المجتهد طلب الدليل الذى وقع الاجماع به فان ظهر له ذلك أو نقل اليه كان أحد ادلة المسئلة ☆ قال أبو الحسن السهيلى اذا أجمعوا على حكم ولم يعلم أنهم أجمعوا عليه من دلالة آية أو قياس أو غيره فانه يجب المصير اليه لأنهم لا يجمعون الا عن دلالة ولا يجب معرفتها ☆

﴿البحث الخامس﴾ هل يعتبر في الاجماع المجتهد المبتدع اذا كانت بدعته تقتضى تكفيره فقيل لا يعتبر في الاجماع قال الزركشى بلا خلاف لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لهم بالعصمة وان لم يعلم هو كفر نفسه قال الصفى الهندى لو ثبت الكان لا يمكن الاستدلال باجماعنا على كفره بسبب ذلك الاعتقاد لانه انما ينعقد اجماعنا وحده على كفره واثبات كفره باجماعنا وحده دور وأما اذا وافقناهو على أن ما ذهب اليه كفر فحينئذ يثبت كفره لان قوله معتبر في الاجماع لكونه من أهل الحل والعقد قال الهندى وهو الصحيح ☼

﴿الثانى﴾ لا يعتبر قال الاستاذ ابو منصور قال أهل السنة لا يعتبر في الاجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة وهكذا رواه أشهب عن مالك ورواه العباس بن الوليد عن الاوزاعى ورواه أبو سلمان الجوزجانى عن محمد بن الحسن وحكاه أبو ثور عن أئمة الحديث قال أبو بكر الصيرفي ولا يخرج عن الاجماع من كان من أهل العلم وان اختلفت بهم الاهواء كمن قال بالقدر ومن رأى الارجاء وغير ذلك من اختلاف آراء أهل الكوفة والبصرة اذا كان من أهل الفقه فاذا قيل قالت الخطابية والرافضة كذا لم يلتفت الى هؤلاء في الفقه لانهم ليسوا من أهله قال ابن القطان الاجماع عندنا اجماع أهل العلم فأما من كان من أهل الاهواء فلا مدخل له فيه قال قال أصحابنا في الخوارج لا مدخل لهم في الاجماع والاختلاف لانهم ليس لهم أصل ينقلون عنه لانهم يكفرون سلفنا الذين أخذنا عنهم أصل الدين ☼ وممن اختار أنه لا يعتد به من الحنفية أبو بكر الرازى ومن الحنابلة القاضى أبو يعلى واستقرأه من قول أحمد لقوله لا يشهد عندى رجل ليس هو عندى بعدل وكيف أجوز حكمه قال القاضى يعنى الجهمى ☼

﴿القول الثالث﴾ انه لا ينعقد عليه الاجماع وينعقد على غيره يعنى انه يجوز له مخالفة من عداه الى ما أدى اليه اجتهاده ولا يجوز لاحد ان يقلده كذا حكاه الامدى وتابعه المتأخرون ☼

☆﴿القول الرابع﴾ ☼ التفصيل بين من كان من المجتهدين المبتدعين داعية فلا يعتبر في الاجماع وبين من لم يكن داعية فيعتبر حكاه ابن حزم في كتاب الاحكام ونقله عن جماهير سلفهم من المحدثين قال وهو قول فاسد لانا نراعى العقيدة قال القاضى أبو بكر والاستاذ أبو اسحق انه لا يعتد بخلاف من أنكر القياس ونسبه الاستاذ الى الجمهور وتابعهم امام الحرمين والغزالى قالوا لان من أنكره لا يعرف طرق الاجتهاد وانما هو متمسك بالظواهر فهو كالعامى الذى لا معرفة له ولا يخفاك أن هذا التعليل يفيد خروج من عرف القياس وأنكر العمل به كما كان من كثير من الأئمة فانهم انكروه عن علم به لا عن جهل له قال النووى في باب السواك من شرح مسلم إن مخالفة داود لا تقدح في انعقاد الاجماع على المختار الذى عليه الأكثرون والمحققون وقال صاحب المفهم جل الفقهاء والاصوليين أنه لا يعتد بخلافهم بل هم من جملة العوام وأن من اعتد بهم فانما ذلك لان مذهبه أنه يعتبر خلاف العوام في انعقاد الاجماع والحق خلافه وقال القاضى وعبد الوهاب في الملخص يعتبر كما يعتبر خلاف من ينفى المراسيل ويمنع العموم ومن حمل الامر على الوجوب لان مدار الفقه على هذه الطرق وقال

الاصل وحاصل كلام المطول أنه يفيد التردد في الاختصاص وكلام التلويح وغيره يفيد عدم الاختصاص وقد يطلقان على نفس المعنى وعلى اطلاق اللفظ على المعنى مجازا وزعم أنه من خطا العوام من خطا الخواص كما في التلويح (الى حقيقة ومجاز) يعنى انه ينقسم اليهما لكنه لا ينحصر فيهما اذ هو قبل الاستعمال لا يوصف بواحد منهما فان أريد به المستعمل بالفعل انحصر فيهما (فالحقيقة ما) أى لفظ (بقى في) حال (الاستعمال) أو معه وهو اطلاق اللفظ على المعنى وارادة فهمه منه قاله السيد (على موضوعه) أى اللغوى كما هو المتبادر من ذكر الوضع والبقاء والمقابلة بالتعريف الثانى أى المعنى الذى عينه للدلالة عليه واضع اللغة سواء أفراده بالتعين أو أدرجه في قاعدة من حيث انه موضوعه اللغوى اذ قيد الحيثية مراد في تعريف ما يختلف بالاعتبار فشمل التعريف ما وضعه أهل اللغة لمعنيين على الترتيب ثم استعملته في ثانيهما أو لمعنى واحد ولم يضعوه لغيره لا حقيقة ولا مجازا ثم استعملوه فيه وما استعمله الشارع في موضوعه اللغوى لا باعتبار مناسبة

الجوينى المحققون لايقيمون لخلاف الظاهرية وزنا لان معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد ولاتفى النصوص بعشر معشارها * ويجاب عنه بأن من عرف نصوص الشريعة حق معرفتها وتدبر آيات الكتاب العزيز وتوسع في الاطلاع على السنة المطهرة علم بأن نصوص الشريعة جمع جم ولاعيب لهم الا ترك العمل بالآراء الفاسدة التى لم يدل عليها كتاب ولا سنة ولا قياس مقبول (وتلك شكاة ظاهر عنك عارها) نعم قد جمدوا في مسائل كان ينبغى لهم ترك الجمود عليها ولكنها بالنسبة الى ماوقع في مذاهب غيرهم من العمل بما لادليل عليه البتة قليلة جدا

(البحث السادس) اذا أدرك التابعى عصر الصحابة وهو من أهل الاجتهاد لم ينعقد اجماعهم الا به كما حكاه جماعة منهم القاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ وابن السمعانى وأبو الحسن السهيلى قال القاضى عبد الوهاب انه الصحيح ونقله السرخسى من الحنفية عن أكثر أصحابهم قال ولهذا قال أبو حنيفة لايثبت اجماع الصحابة في الاشعار لان ابراهيم النخعى كان يكرهه وهو ممن أدرك عصر الصحابة فلا يثبت اجماعهم بدون قوله والوجه في هذا القول ان الصحابة عند ادراك بعض مجتهدى التابعين فيهم هم بعض الامة لا كلها وقد سئل ابن عمر عن فريضة فقال اسألوا ابن جبير فانه أعلم بها وكان أنس يسأل فيقول سلوا مولانا الحسن فانه سمع وسمعنا وحفظ ونسينا وسئل ابن عباس عن ذلج الولد فأشار الى مسروق فلما بلغه جوابه تابعه عليه وقال جماعة انه لايعتبر المجتهد التابعى الذى أدرك عصر الصحابة في اجماعهم وهو مروى عن اسمعيل ابن علية ونفاة القياس وحكاه الباجى عن ابن خواز منداد واختاره ابن برهان في الوجيز * وقيل ان بلغ التابعى رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة ثم وقعت حادثة فاجمعوا عليها وخالفهم لم ينعقد اجماعهم وان أجمعوا قبل بلوغه رتبة الاجتهاد فمن اعتبر انقراض العصر اعتد بخلافه ومن لم يعتبره لم يعتد بخلافه وقال القفال اذا عاصرهم وهو غير مجتهد ثم اجتهد ففيه وجهان يعتبر ولا يعتبر قال بعضهم انه اذا تقدم الصحابة على اجتهاد التابعى فهو محجوج باجماعهم قطعا * قال الآمدى القائلون بأنه لاينعقد اجماعهم دونهم اختلفوا فمن لم يشترط انقراض العصر قال ان كان من أهل الاجتهاد قبل اجماع الصحابة لم ينعقد اجماعهم والا لم يعتد بخلافه قال وهذا مذهب الشافعى واكثر المتكلمين وأصحاب ابى حنيفة وهى رواية عن احمد ومن اشترط انقراض العصر قال لاينعقد اجماع الصحابة به مع مخالفته وان بلغ الاجتهاد حال انعقاد اجماعهم أو بعد ذلك في عصرهم قال وذهب قوم الى انه لاعبرة بمخالفته أصلا وهو مذهب بعض المتكلمين وأحمد بن حنبل في الرواية الاخرى *

(البحث السابع) اجماع الصحابة حجة بلا خلاف ونقل القاضى عبد الوهاب عن قوم من المبتدعة ان اجماعهم ليس بحجة وقد ذهب الى اختصاص حجية الاجماع باجماع الصحابة داود الظاهرى وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه وهذا هو المشهور عن الامام أحمد بن حنبل فانه قال في رواية أبى داود عنه الاجماع أن يتبع ماجاء عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وعن اصحابه وهو في التابعين مخير وقال أبو حنيفة اذا أجمعت الصحابة على شىء سلمنا واذا أجمع التابعون زاحمناهم قال ابو الحسن السهيلى في أدب الجدل النقل عن داود بما اذا أجمعوا عن نص كتاب أو سنة فأما اذا أجمعوا على حكم من جهة القياس فاختلفوا فيه وقال ابن وهب ذهب داود وأصحابنا الى أن الاجماع انما هو اجماع الصحابة فقط وهو قول لايجوز خلافه لان الاجماع انما يكون عن توقيف والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف * فان قيل فما تقولون في اجماع من بعدهم قلنا هذا لايجوز لامرين أحدهما أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم انبأ عن ذلك فقال لا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين والثانى ان تسعة أقطار الارض وكثرة العدد لا تمكن من ضبط اقوالهم ومن ادعى هذا لايخفى على أحد كذبه *

(البحث الثامن) اجماع أهل المدينة على انفرادهم ليس بحجة عند الجمهور لانهم بعض الامة وقال مالك اذا أجمعوا لم يعتد بخلاف غيرهم قال الشافعى في كتاب اختلاف الحديث قال بعض أصحابنا انه حجة وما سمعت أحدا ذكر قوله الا عابه وأن ذلك عندى معيب وقال الجرجانى انما أراد مالك الفقهاء السبعة وحدهم والمشهور عنه

المعنى الشرعى كلفظ الصلاة اذا استعمله الشارع في الدعاء كذلك كما بينته بما فيه في الاصل وخرج عنه اللفظ قبل استعماله و اللفظ المستعمل غلطا كخذ هذا الفرس مشيرا الى كتاب فكل منهما ليس بحقيقة ولا مجاز واللفظ المستعمل في موضوعه اللغوى لمناسبة غيره كالصلاة اذا استعملها الشارع في الدعاء لمناسبة لمعناها الشرعى واللفظ المستعمل في غير موضوعه اللغوى لمناسبته له فكل منهما مجاز فان قلت يرد عليه المشترك اذا استعمل في معنيه مثلا معا اذ قد بقى في الاستعمال على موضوعه مع انه مجاز عند كثيرين قلت لعل المصنف يختار انه حقيقة كما هو المنقول عن الشافعى وغيره أو يقيد الموضوع في التعريف بالواحد كما قد يتبادر من الاطلاق في مثل ذلك ويجرى ذلك سؤالا وجوابا في التعريف الثانى الآتى (وقيل) أى وقال بعضهم فى تعريفها (ما) أى لفظ (استعمل فيما) أى فى معنى (اصطلح) بنائه للمفعول ونائب فاعله قوله (عليه) أى على انه لذلك اللفظ ويتعلق به قوله (من

الاول ويشكل على ماروى عن مالك من حجية اجماع أهل المدينة على أن البيع بشرط البراءة لايجوز ولا يبرىء من العيب أصلا علمه أوجهله ثم خالفهم فلو كان يرى أن اجماعهم حجة لم تسع مخالفته وقال الباجى انما أراد ذلك بحجية اجماع أهل المدينة فيما كان طريقه النقل المستفيض كالصاع والمد والاذان والاقامة وعدم وجوب الزكاة في الخضراوات مما تقتضى العادة بأن يكون في زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فانه لو تغير عما كان عليه لعلم فامامسائل الاجتهاد فهم وغيرهم سوا موحكاه القاضى في التقريب عن شيخه الابهرى وقيل يرجح نقلهم عن نقل غيرهم وقد أشار الشافعى الى هذا في القديم ورجح رواية أهل المدينة وحكى يونس بن عبد الاعلى قال قال الشافعى اذا وجدت متقدمى أهل المدينة على شىء فلا يدخل في قلبك شك أنه الحق وكلما جاءك شىء غير ذلك فلا تلتفت اليه ولا تعبأ به * وقال القاضى عبد الوهاب اجماع أهل المدينة على ضربين نقلى واستدلالى فالاول على ثلاثة أضرب منه نقل شرع مبتدأ من جهة النبى صلى الله عليه وآله وسلم اما قول أو فعل أو اقرار فالاول كنقلهم الصاع والمد والاذان والاقامة والاوقات والاجناس ونحوه والثانى نقلهم المتصل كعهدة الرقيق وغير ذلك كتركهم أخذ الزكاة من الخضراوات مع أنها كانت تزرع بالمدينة وكان النبى صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء بعده لا يأخذون منها قال وهذا النوع من اجماعهم حجة يلزم عندنا المصير اليه وترك الاخبار والمقاييس به لا اختلاف بين أصحابنا فيه قال والثانى وهو اجماعهم من طريق الاستدلال فاختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه أحدها أنه ليس باجماع ولا بمرجح وهو قول أبى بكر وأبى يعقوب الرازى والقاضى أبى بكر وابن فورك والطيالسى وأبى الفرج والابهرى وأنكر كونه مذهبا لمالك * ثانيها انه مرجح وبه قال بعض أصحاب الشافعى * ثالثها أنه حجة ولم يحرم خلافه واليه ذهب قاضى القضاة أبو الحسين بن عمر قال أبو العباس القرطبى أما الضرب الاول فينبغى أن لا يختلف فيه لانه من باب النقل المتواتر ولا فرق بين القول والفعل والاقرار كل ذلك نقل محصل للعلم القطعى فانهم عدد كثير وجم غفير تحيل العادة عليهم التواطؤ على خلاف الصدق ولا شك أن ما كان هذا سبيله أولى من أخبار الآحاد والاقيسة والظواهر * ثم قال والنوع الاستدلالى ان عارضه خبر فالخبر أولى عند جمهور أصحابنا وقد صار جماعة الى أنه أولى من الخبر بناء منهم على انه اجماع وليس بصحيح لان المشهود له بالعصمة اجماع كل الامة لا بعضها * واجماع أهل الحرمين مكة والمدينة وأهل المصرين البصرة والكوفة ليس بحجة لانهم بعض الامة وقد زعم بعض أهل الاصول أن اجماع أهل الحرمين والمصرين حجة ولا وجه لذلك وقد قدمنا قول من قال بحجية اجماع أهل المدينة فمن قال بذلك فهو قائل بحجية اجماع أهل مكة والمدينة والمصرين بالاولى قال القاضى وانما خصوا هذه المواضع يعنى القائلين بحجية اجماع أهلها لاعتقادهم تخصيص الاجماع بالصحابة وكانت هذه البلاد مواطن الصحابة ماخرج منها الا الشذوذ قال الزركشى وهذا صريح بأن القائلين بذلك لم يعمموا في كل عصر بل في عصر الصحابة فقط قال الشيخ أبو اسحق الشيرازى قيل ان المخالف أراد من الصحابة والتابعين فان كان هذا مراده فمسلم لو اجتمع العلماء في هذه البقاع وغير مسلم أنهم اجتمعوا فيها وذهب الجمهور أيضا الى أن اجماع الخلفاء الاربعة ليس بحجة لانهم بعض الامة وروى عن أحمد أنه حجة * وذهب الجمهور أيضا الى ان أجماع الخلفاء الاربعة ليس بحجة لانهم بعض الامة وذهب بعض أهل العلم الى أنه حجة لما ورد ما يفيد ذلك كقوله صلى الله عليه وآله وسلم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين وقوله اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر وهما حديثان صحيحان ونحو ذلك * وأجيب بأن في الحديثين دليلا على انهم أهل للاقتداء بهم لا على ان قولهم حجة على غيرهم فان المجتهد مستعبد بالبحث عن الدليل حتى يظهر له ما يظنه حقا ولو كان مثل ذلك يفيد حجية قول الخلفاء أو بعضهم لكان حديث رضيت لامتى مارضى لها ابن أم عبد يفيد حجية قول ابن مسعود وحديث ان اباعبيدة بن الجراح أمين هذه الامة يفيد حجية قوله وهما حديثان صحيحان وهكذا حديث أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم يفيد حجية قول كل واحد منهم وفيه مقال معروف لان في رجاله عبد الرحيم العمى

المخاطبة) من حيث انه ما اصطلح عليه من المخاطبة بكسر الطاء أى الجماعة المخاطبة بذلك اللفظ بأن عينته للدلالة على ذلك المعنى بنفسه سواء أفردته بالتعين أو أدرجته في قاعدة (وان لم يبق) في الاستعمال (على موضوعه) اللغوى أى سواء بقى في الاستعمال على موضوعه اللغوى وهو الحقيقة اللغوية كلفظ أسد اذا استعملته أهل اللغة في الحيوان المفترس أو على موضوعه الشرعى وهو الحقيقة الشرعية (كالصلاة) أى كلفظ صلاة اذا استعمله أهل الشرع (في الهيئة المخصوصة) المعروفة بين الفقهاء (فانه) باعتبار استعمالهم حقيقة لصدق هذا التعريف عليه وان لم (يبق على موضوعه اللغوى وهو الدعاء بخير) لا الهيئة المخصوصة لان عدم بقائه عليه انما ينافي كونه حقيقة لغوية ولا ينافي كونه حقيقة شرعية أو على موضوعه في العرف سواء فيه العرف الخاص وهو ماتعين ناقله وهو الحقيقة الاصطلاحية كالفاعل للاسم المرفوع عند النحاة والعرف العام وهو مالم يتعين ناقله وهو الحقيقة العرفية (و) ذلك مثل لفظ (الدابة) اذا استعمله أهل

عن أبيه وهما ضعيفان جدا بل قال ابن معين إن عبد الرحيم كذاب وقال البخارى متروك وكذا قال أبو حاتم
وله طريق أخرى فيها حمزة النصيبي وهو ضعيف جدا قال البخارى منكر الحديث وقال ابن معين لايساوى فلسا
وقال ابن عدى عامة مروياته موضوعة وروى أيضا من طريق جميل بن زيد وهو مجهول ☆ وذهب الجمهور أيضا
الى أن اجماع العترة وحدها ليس بحجة وقالت الزيدية والامامية هو حجة واستدلوا بقوله (انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) والخطأ رجس فوجب أن يكونوا مطهرين عنه ☆ وأجيب بأن
سياق الآية يفيد أنه في نسائه صلى الله عليه وآله وسلم ويجاب عن هذا الجواب بأنه قد ورد الدليل الصحيح انها
نزلت في على وفاطمة والحسنين وقد أوضحنا الكلام في هذا في تفسيرنا الذى سميناه فتح القدير فليرجع اليه
ولكن لايخفاك أن كون الخطأ رجس لايدل عليه لغة ولا شرع فان معناه في اللغة القذر ويطلق في الشرع
في العذاب كما في قوله سبحانه (انه قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب) وقوله (من رجز أليم) والرجز الرجس
واستدلوا ايضا بقوله (قل لا أسألكم عليه أجرا الا المودة في القربى) وبأحاديث كثيرة جدا تشتمل على مزيد
شرفهم وعظيم فضلهم ولا دلالة فيها على حجية قولهم وقد أبعد من استدل بها على ذلك وقد عرفناك في حجية
اجماع أهل الأمة ما هو الحق ووروده على القول بحجية بعضها أولى ☆

(البحث التاسع) اتفق القائلون بحجية الاجماع أنه لايعتبر من سيوجد ولو اعتبر ذلك لم يكن ثم اجماع الا عند
قيام الساعة وعند ذلك لاتكليف فلا يكون في الاجماع فائدة وقد روى الخلاف في ذلك عن أبى عيسى الوراق
وأبى عبد الرحمن الشافعى كما حكاه الاستاذ أبو منصور ☆

(البحث العاشر) اختلفوا هل يشترط انقراض عصر أهل الاجماع فى حجية اجماعهم أم لا فذهب الجمهور
الى أنه لايشترط وذهب جماعة من الفقهاء ومنهم أحمد بن حنبل وجماعة من المتكلمين منهم الاستاذ أبو بكر بن
فورك الى أنه يشترط وقيل ان كان الاجماع بالقول والفعل أو بأحدهما فلا يشترط وان كان الاجماع بالسكوت
عن مخالفة القائل فيشترط روى هذا عن أبى على الجبائى وقال الجوينى ان كان عن قياس كان شرطا والا فلا ☆

(البحث الحادى عشر) في الاجماع السكوتى وهو أن يقول بعض أهل الاجتهاد بقول وينتشر ذلك في
المجتهدين من أهل ذلك العصر فيسكتون ولا يظهر منهم اعتراف ولا انكار وفيه مذاهب (الاول) أنه ليس باجماع
ولا حجة قاله داود الظاهرى وابنه والمرتضى وعزاه القاضى الى الشافعى واختاره وقال انه آخر أقوال الشافعى
وقال الغزالى والرازى والآمدى إنه نص الشافعى في الجديد وقال الجوينى إنه ظاهر مذهبه (والقول الثانى)
انه اجماع وحجة وبه قال جماعة من الشافعية وجماعة من أهل الاصول وروى نحوه عن الشافعى قال الاستاذ
أبو اسحق اختلف أصحابنا في تسميته اجماعا مع اتفاقهم على وجوب العمل به وقال أبو حامد الاسفرائنى هو
حجة مقطوع بها وفي تسميته اجماعا من الشافعية قولان أحدهما المنع وانما هو حجة كالخبر والثانى يسمى اجماعا وهو
قولنا انتهى ☆ واستدل القائلون بهذا القول بأن سكوتهم ظاهر في الموافقة اذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة
عادة فكان ذلك محصلا للظن بالاتفاق وأجيب باحتمال أن يكون سكوت من سكت على الانكار لتعارض
الادلة عنده أو لعدم حصول ما يفيده الاجتهاد في تلك الحادثة اثباتا أو نفيا أو للخوف على نفسه أو نحو ذلك
من الاحتمالات ☆

(القول الثالث) انه حجة وليس باجماع قاله أبو هاشم وهو أحد الوجهين عند الشافعى كما سلف وبه قال
الصيرفي واختاره الآمدى قال الصفى الهندى ولم يصر أحد الى عكس هذا القول يعنى أنه اجماع لا حجة
ويمكن القول به كالاجماع المروى بالأحاديث عند من لم يقل بحجيته ☆

(القول الرابع) انه اجماع بشرط انقراض العصر لانه يبعد مع ذلك أن يكون السكوت لا عن رضا وبه

العرف العام ومنهم أهل
العرف الخاص اذا أطلقوا
اللفظ باعتباره كما هو
ظاهر (لذات الاربع)
القوائم من الانفس
(كالحمار) أى فيها
أو لاجلها أى باعتبار
كونها ذات الاربع والا
فلو استعملوه في ذات
الاربع باعتبار عموم
كونها تدب على الارض
كان حقيقة لغوية كما هو
ظاهر من كلامهم لبقائه
في الاستعمال على موضوعه
اللغوى (فانه) أى لفظ الدابة
المستعمل فيما ذكر حقيقة
لصدق التعريف عليه وان
(لم يبق) في الاستعمال (على
موضوعه) اللغوى (وهو
كل ما) أى حيوان (يدب
على الارض) أى هذا
المفهوم الكلى الصادق
على كل شيء يتصف بالدب
وانما أتى بكل لبيان
الاطراد والظاهر أن
لا يعتبر خصوص الارض
ولا خصوص الدب ولا
الكون بالفعل بل مطلق
الانتقال بالقوة فيدخل
حيوان يزحف أو لم يقع
منه انتقال ولا تحرك
مطلقا كما أوضحت ذلك
بمؤيده في الاصل فخرج
اللفظ الذى لم يوضع والذى
لم يستعمل والذى استعمل
غلطا فليس شيء من ذلك
حقيقة ولا مجازا والذى
استعمل في غير ما اصطلح
عليه لمناسبة لما اصطلح
عليه فليس حقيقة بل

قال أبو علي الجبائي وأحمد في رواية عنه ونقله ابن فورك في كتاب(١) عن أكثر أصحاب الشافعي ونقله الاستاذ أبو طاهر البغدادي عن الحذاق منهم واختاره ابن القطان والروياني قال الرافعي انه أصح الاوجه عند أصحاب الشافعي وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي في اللمع انه المذهب قال فأما قبل الانقراض ففيه طريقان احداهما انه ليس بحجة قطعا والثانية على وجهين*

(القول الخامس) انه اجماع ان كان فتيا لاحكما وبه قال ابن أبي هريرة كما حكاه عنه الشيخ أبو اسحق والماوردي والرافعي وابن السمعاني والآمدي وابن الحاجب ووجه هذا القول انه لايلزم من صدوره عن الحاكم أن يكون قاله على وجه الحكم وقيل وجهه أن الحاكم لايعترض عليه في حكمه فلا يكون السكوت دليل الرضا ونقل ابن السمعاني عن ابن أبي هريرة أنه احتج لقوله هذا بقوله انا نحضر مجلس بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولاننكر ذلك عليهم فلا يكون سكوتنا رضامنا بذلك☆

☆(القول السادس)☆ انه اجماع ان كان صادرا عن فتيا قاله أبو اسحق المروزي وعلل ذلك بأن الاغلب ان الصادر من الحاكم يكون عن مشاورة وحكاه ابن القطان عن الصيرفي☆

☆(القول السابع)☆ انه ان وقع في شيء يفوت استدراكه من اراقة دم أو استباحة فرج كان اجماعا والا فهو حجة وفي كونه اجماعا وجهان حكاه الزركشي ولم ينسبه الى قائل☆

(القول الثامن) ان كان الساكتون أقل كان اجماعا والا فلا قاله أبو بكر الرازي وحكاه شمس الأئمة السرخسي عن الشافعي قال الزركشي وهو غريب لايعرفه أصحابه☆

(القول التاسع) ان كان في عصر الصحابة كان اجماعا والا فلا قال الماوردي في الحاوي والروياني في البحر ان كان في عصر الصحابة فاذا قال الواحد منهم قولا أو حكم به فأمسك الباقون فهذا ضربان أحدهما مما يفوت استدراكه كاراقة دم واستباحة فرج فيكون اجماعا لانهم لو اعتقدوا خلافه لانكروه اذلا يصح منهم أن يتفقوا على ترك انكار منكر وان كان مما لايفوت استدراكه كان حجة لان الحق لايخرج عن غيرهم وفي كونه اجماعا يمنع الاجتهاد وجهان لاصحابنا أحدهما يكون اجماعا لايسوغ معه الاجتهاد والثاني لايكون اجماعا سواء كان القول فتيا أو حكما على الصحيح☆

(القول العاشر) أن ذلك ان كان مما يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه فانه يكون السكوت اجماعا وبه قال امام الحرمين الجويني قال الغزالي في المنخول المختار أنه لايكون حجة الا في صورتين أحدهما سكوتهم وقد قطع بين أيديهم قاطع لافي مظنة القطع والدواعي تتوفر على الرد عليه الثاني مايسكتون عليه على استمرار العصر وتكون الواقعة بحيث لايبدي أحد خلافا فأما اذا حضروا مجلسا فأفتى واحد وسكت آخرون فذلك اعتراض لكون المسئلة مظنونة والادب يقتضي أن لايعترض على القضاة والمفتين☆

(القول الحادي عشر) انه اجماع بشرط افادة القرائن العلم بالرضا وذلك بأن يوجد من قرائن الاحوال مايدل على رضا الساكتين بذلك القول واختار هذا الغزالي في المستصفى وقال بعض المتأخرين انه أحق الاقوال لان افادة القرائن العلم بالرضا كافادة النطق له فيصير كالاجماع القطعي☆

(القول الثاني عشر) أنه يكون حجة قبل استقرار المذاهب لابعدها فانه لاأثر للسكوت لما تقرر عند أهل المذاهب من عدم انكار بعضهم على بعض اذا أفتى أو حكم بمذهبه مع مخالفته لمذاهب غيره وهذا التفصيل لابد منه على جميع المذاهب السابقة هذا في الاجماع السكوتي اذا كان سكوتا عن قول *واما لو اتفق أهل الحل والعقد على عمل ولم يصدر منهم قول واختلفوا في ذلك فقيل انه كفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لان العصمة ثابتة لاجماعهم كثبوتها للشارع فكانت أفعالهم كافعاله وبه قطع الشيخ أبو اسحق الشيرازي وغيره وقال الغزالي في المنخول إنه المختار وقيل بالمنع ونقله الجويني عن القاضي اذ لايتصور تواطؤ قوم لايحصون

(١) قوله في كتاب هكذا بالاصل ولعله سقط من العبارة اسم الكتاب

مجاز وكذا الذي استعمل فيما اصطلح عليه لامن حيث انه اصطلح عليه بل باعتبار مناسبة لغيرما اصطلح عليه كلفظ الصلاة اذا استعمله الشارع جريا على اصطلاح اللغة في الهيئة لمناسبتها الدعاء بخير لاشتمالها عليه أومناسبة لما اصطلح عليه فيما يظهر كاللفظ المشترك اذا استعمل في أحد معنييه لامن حيث انه اصطلح عليه بل من حيث انه لازم للمعنى الآخر مثلا أو باعتبار جهة غير الجهة التي اعتبرت فيما اصطلح عليه كلفظ الدابة اذا استعمله اللغوي في ذات الاربع باعتبار خصوص كونها ذات الاربع (والمجازما) أي لفظ (تجوز) بالبناء للمفعول أو الفاعل (أي تعدى) بالوجهين فلادور (به) أي في الاستعمال (عن موضوعه) أي كل موضوع له لغوي تعديا صحيحا بان يكون لعلاقة بينه وبين موضوعه اللغوي فخرج بقيد الاستعمال ماوضع ولم يستعمل ومالم يوضع وما استعمل في غير موضوعه لغير علاقة كاللفظ فليس شيء منها مجازا كما أنه ليس حقيقة وما استعمل في موضوعه أو أحد موضوعيه أو موضوعاته فانه حقيقة فان قلت يرد ما استعمله الشارع مثلا في موضوعه اللغوي

عدا على فعل واحد من غير أرباب (١) فالتواطؤ عليه غير ممكن وقيل انه ممكن ولكنه محمول على الاباحة حتى يقوم دليل على الندب أو الوجوب وبه قال الجويني قال القرافي وهذا تفصيل حسن وقيل ان كل فعل خرج مخرج البيان أو مخرج الحكم لا ينعقد به الاجماع وبه قال ابن السمعاني ☆

(البحث الثاني عشر) هل يجوز الاجماع على شيء قد وقع الاجماع على خلافه فقيل ان كان الاجماع الثاني من المجمعين على الحكم الاول كما لو اجتمع أهل مصر على حكم ثم ظهر لهم ما يوجب الرجوع عنه وأجمعوا على ذلك الذي ظهر لهم ففي جواز الرجوع خلاف مبني على الخلاف المتقدم في اشتراط انقراض عصر أهل الاجماع فمن اعتبره جوز ذلك ومن لم يعتبره لم يجوزه أما اذا كان الاجماع من غيرهم فمنعه الجمهور لانه يلزم تصادم الاجماعين وجوزه أبو عبد الله البصري قال الرازي وهو الاولى ☆ واحتج الجمهور بأن كون الاجماع حجة يقتضي امتناع حصول اجماع آخر مخالف له وقال أبو عبد الله البصري إنه لا يقتضي ذلك لامكان تصور كونه حجة الى غاية هي حصول اجماع آخر قال الصفي الهندي ومأخذ أبي عبد الله قوي وحكى أبو الحسن السهيلي في آداب الجدل له في هذه المسئلة انها اذا أجمعت الصحابة على قول ثم أجمع التابعون على قول آخر فعن الشافعي جوابان (أحدهما) وهو الاصح أنه لا يجوز وقوع مثله لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبر أن أمته لا تجتمع على ضلالة (والثاني) لو صح وقوعه فانه يجب على التابعين الرجوع الى قول الصحابة قال وقيل ان كل واحد منهما حق وصواب على قول من يقول ان كل مجتهد مصيب وليس بشيء انتهى ☆

(البحث الثالث عشر) في حدوث الاجماع بعد سبق الخلاف قال الرازي في المحصول اذا اتفق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الاول كان ذلك اجماعا لا تجوز مخالفته خلافا لكثير من المتكلمين وكثير من الفقهاء الشافعية والحنفية وقيل هذه المسئلة على وجهين (أحدهما) أن لا يستقر الخلاف وذلك بأن يكون أهل الاجتهاد في مهلة النظر ولم يستقر لهم قول كخلاف الصحابة رضي الله تعالى عنهم في قتال مانعي الزكاة واجماعهم عليه بعد ذلك فقال الشيخ أبو اسحق الشيرازي في اللمع صارت المسئلة اجماعية بلا خلاف وحكى الجويني والهندي ان الصيرفي خالف في ذلك (الوجه الثاني) أن يستقر الخلاف ويمضي عليه مدة فقال القاضي أبو بكر بالمنع واليه مال الغزالي ونقله ابن برهان في الوجيز عن الشافعي وجزم به الشيخ أبو اسحق في اللمع ونقل الجويني عن أكثر أهل الاصول الجواز واختاره الرازي والآمدي وقيل بالتفصيل وهو الجواز فيما كان دليل خلافه القاطع عقليا كان أو نقليا ونقل الأستاذ أبو منصور اجماع أصحاب الشافعي على أنه حجة وبذلك جزم الماوردي والروياني فأما لو وقع الخلاف بين عصر ثم ماتت احدى الطائفتين من المختلفين وبقيت الطائفة الاخرى فقال الاستاذ أبو اسحق إنه يكون قول الباقين اجماعا واختاره الرازي والهندي قال الرازي في المحصول لان بالموت ظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الاجماع ورجح القاضي في التقريب انه لا يكون اجماعا قال لان الميت في حكم الباقي الموجود والباقون هم بعض الامة لا كلها وجزم به الاستاذ أبو منصور البغدادي في كتاب الجدل وكذا الخوارزمي في الكافي وحكى أبو بكر الرازي في هذه المسئلة قولا ثالثا فقال ان لم يسوغوا فيه الاختلاف صار حجة لان قول الطائفة المتمسكة بالحق لا يخلو منه زمان وقد شهدت ببطلان قول المنقرضة فوجب أن يكون قولها حجة وان سوغوا فيه الاجتهاد لم يصر اجماعا لاجماع الطائفتين على تسويغ الخلاف ☆

(البحث الرابع عشر) اذا اختلف أهل العصر في مسئلة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث اختلفوا في ذلك على أقوال ☆

(الاول) المنع مطلقا لانه كاتفاقهم على أنه لا قول سوى هذين القولين قال الاستاذ أبو منصور وهو قول

(١) كذا بالاصل ولعله من غير ايجاب

الجمهور

لعلاقة بينه وبين معناه الشرعي كلفظ الصلاة اذا استعمله في الدعاء بخير لاشتمال الهيئة المخصوصة عليه فانه مجاز مع أنه لم يتعد به عن موضوعه اللغوي قلت الكلام في المجاز اللغوي وأمثال ذلك بخلافه فان قلت يرد ما لو وقع هذا الاستعمال من لغوي جريا على اصطلاح الشارع قلت بعد التسليم لا نسلم أن هذا مجاز لغوي بل هو شرعي ولو حكما فان قلت اذا استعمل اللفظ في حقيقته ومجازه معا كان مجازا أو حقيقة ومجازا باعتبارين على الخلاف في ذلك كما يعلم من جمع الجوامع وشرحه للشارح فيرد على التقديرين لانه مجاز مطلقا أو من وجه مع أنه لم يتعد به عن موضوعه لانه مستعمل في موضوعه ايضا قلت قد تعدى به عن موضوعه في الجملة لانه مستعمل في غير موضوعه أيضا وفي هذا الجواب نظر لانه ينافي قولنا السابق أي كل موضوع له لغوي المحتاج اليه في اخراج ما استعمل في أحد معنييه أو معانيه فانه مستعمل في غير موضوعه في الجملة مع انه حقيقة كما تقدم فليتأمل و (هذا) التعريف للمجاز مبني (على المعنى الاول) المعرف بالتعريف الاول (للحقيقة)

الجمهور قال الكيا إنه الصحيح وبه الفتوى وجزم به القفال الشاشي والقاضي أبو الطيب الطبرى والرويانى والصيرفي ولم يحكيا خلافه الا عن بعض المتكلمين وحكى ابن القطان الخلاف في ذلك عن داود ☆

(القول الثانى) الجواز مطلقا حكاه ابن برهان وابن السمعانى عن بعض الحنفية والظاهرية ونسبه جماعة منهم القاضى عياض الى داود وأنكر ابن حزم على من نسبه الى داود ☆

(القول الثالث) ان ذلك القول الحادث بعد القولين ان لزم منه رفعهما لم يجز احداثه والاجاز وروى هذا التفصيل عن الشافعي واختاره المتأخرون من أصحابه ورجحه جماعة من الاصوليين منهم ابن الحاجب واستدلوا له بأن القول الحادث الرافع للقولين مخالف لما وقع الاجماع عليه والقول الحادث الذى لم يرفع القولين غير مخالف لهما بل موافق لكل واحد منهما من بعض الوجوه ✲

ومثل الاختلاف على قولين الاختلاف على ثلاثة أو أربعة أو أكثر من ذلك فانه يأتى في القول الزائد على الاقوال التى اختلفوا فيها ما يأتى في القول الثالث من الخلاف ☆ ثم لابد من تقييد هذه المسئلة بأن يكون الخلاف فيها على قولين أو أكثر قد استقر أما اذا لم يستقر فلا وجه للمنع من احداث قول آخر ☆

(البحث الخامس عشر) اذا استدل أهل العصر بدليل وأولوا بتأويل فهل يجوز لمن بعدهم احداث دليل آخر من غير الغاء للاول أو احداث تأويل غير التأويل الاول فذهب الجمهور الى جواز ذلك لان الاجماع والاختلاف انما هو في الحكم على الشيء بكونه كذا وأما الاستدلال بالدليل او العمل بالتأويل فليس من هذا الباب قال ابن القطان وذهب بعض أصحابنا الى أنه ليس لنا أن نخرج عن دلالتهم ويكون اجماعا على الدليل لا على الحكم ☆ وأجيب عنه بأن المطلوب من الادلة أحكامها لا أعيانها نعم ان أجمعوا على انكار الدليل الثانى لم يجز احداثه لمخالفة الاجماع وذهب بعض أهل العلم الى الوقف وذهب ابن حزم الى التفصيل بين النص فيجوز الاستدلال به وبين غيره فلا يجوز احداثه وبين الخفى فيجوز لجواز اشتباهه على الاولين قال ابو الحسين البصرى الا أن يكون في صحة ما استدلوا به ابطال ما أجمعوا عليه وقال سليم الرازى الا أن يقولوا ليس فيها دليل الا الذى ذكرناه فيمتنع ✲ وأما اذا عللوا الحكم بعلة فهل يجوز لمن بعدهم أن يعلله بعلة أخرى فقال الاستاذ أبو منصور وسليم الرازى هى كالدليل في جواز احداثها الا اذا قالوا لا علة الا هذه أو تكون العلة الثانية مخالفة للعلة الاولى في بعض الفروع فتكون حينئذ الثانية فاسدة ✲

☆(البحث السادس عشر)☆ هل يمكن وجود دليل لا معارض له اشترك أهل الاجماع في عدم العلم به قيل بالجواز ان كان عمل الامة موافقا له وعدمه ان كان مخالفا له واختار هذا الآمدى وابن الحاجب والصفى الهندى وقيل بالجواز مطلقا وقيل بالمنع مطلقا قال الرازى في المحصول يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به لان عدم العلم بذلك الشيء اذا كان صوابا لم يلزم من اجماعهم عليه محذور ✲ وللمخالف أن يقول لو اجتمعوا على عدم العلم بذلك الشيء لكان عدم العلم به سبيلا لهم وكان يجب اتباعهم فيه حتى يحرم تحصيل العلم به قال الزركشى في البحر هما مسئلتان (احداهما) هل يجوز اشتراك الامة في الجهل بما لم يكلفوا به فيه قولان (الثانية) هل يمكن وجود خبر أو دليل لا معارض له وتشترك الامة في عدم العلم به ☆ وأما ذكر واحد من المجمعين خبرا عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يشهد بصحة الحكم الذى انعقد عليه الاجماع فقال ابن برهان في الوجيز انه يجب عليه ترك العمل بالحديث وقال قوم ان ذلك يستحيل وهو الاصح من المذاهب فان الله سبحانه عصم الامة عن نسيان حديث في الحادثة ولولا ذلك خرج الاجماع عن أن يكون قطعيا وبناه في الاوسط على الخلاف في انقراض العصر فمن قال ليس بشرط منع الرجوع ومن اشترط جوزه والجمهور على الاول لانه يتطرق الى الحديث احتمالات من النسخ والتخصيص ما لا يتطرق الى الاجماع ☆

(البحث السابع عشر) لا اعتبار بقول العوام في الاجماع لا وفاقا ولا خلافا عند الجمهور لانهم ليسوا من

اهل

اى في مقابلته وباعتباره (وعلى) المعنى (الثانى) المعرف بالتعريف الثانى لها يقال في تعريف المجاز (هو) أى المجاز (ما) أى لفظ (استعمل) استعمالا صحيحا كما هو المتبادر (في غير ما) أى المعنى الذى أى كل معنى (اصطلح عليه) أى على انه لذلك اللفظ (من) الجماعة (المخاطبة) بذلك اللفظ من حيث انه غير كل ما اصطلح عليه من المخاطبة فخرج اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل وما استعمل استعمالا فاسدا كالغلط فليس شيء منها مجازا كما أنه ليس بحقيقة وما استعمل فيما اصطلح عليه فانه حقيقة ودخل فيما يظهر المشترك المستعمل في أحد معنييه لا باعتبار انه مصطلح عليه بل باعتبار مناسبته للمعنى الآخر وبملاحظة ذلك فليتأمل (والحقيقة) أى اللفظة المسماة بهذا الاسم اصطلاحا باعتبار نسبتها الى واضعها (إما لغوية بان) أى بسبب ان (وضعها) لذلك المعنى الذى استعملت فيه (أهل اللغة) والمتبادر منها لغة العرب وتحتمل المعنى الاعم اذ لبقية اللغات أوضاع خارجة عما يأتى أيضا (كالاسد) أى كهذا اللفظ اعنى لفظ أسد فانه موضوع في اللغة (للحيوان المفترس) اى الذى من شأنه الافتراس

اهل النظر في الشرعيات ولا يفهمون الحجة ولا يعقلون البرهان وقيل يعتبر قولهم لانهم من جملة الأمة وانما كان قول الأمة حجة لعصمتها من الخطأ ولا يمتنع ان تكون العصمة لجميع الأمة عالمها وجاهلها حكى هذا القول ابن الصباغ وابن برهان عن بعض المتكلمين واختاره الآمدى ونقله الجوينى وابن السمعانى والصفى الهندى عن القاضى أبى بكر ☆ قال في مختصر التقريب فان قال قائل فاذا أجمع الأمة على حكم من الاحكام مما يحصل فيه اتفاق الخاص والعام كوجوب الصلاة والزكاة وغيرهما فما هذا سبيله يطلق القول بأن الامة أجمعت عليه وأما ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التى تشذ عن العوام فقد اختلف أصحابنا في ذلك فقال بعضهم العوام يدخلون في حكم الاجماع وذلك أنهم وان لم يعرفوا تفاصيل الاحكام فقد عرفوا على الجملة أن ما أجمع عليه علماء الامة في تفاصيل الاحكام فهو مقطوع به فهذا مساهمة منهم في الاجماع وان لم يعلموا على التفصيل ومن أصحابنا من زعم لا يكونون مساهمين في الاجماع فانه انما يتحقق الاجماع في التفاصيل بعد العلم بها فاذا لم يكونوا عالمين بها فلا يتحقق كونهم من اهل الاجماع ☆ قال أبو الحسين في المعتمد اختلفوا فى اعتبار قول العامة في المسائل الاجتهادية فقال قوم العامة وان وجب عليها اتباع العلماء فان اجماع العلماء لا يكون حجة على اهل العصر حتى لا تسوغ مخالفتهم الا بأن يتبعهم العامة من اهل عصرهم فان لم يتبعوهم لم يجب على اهل العصر الثانى من العلماء اتباعهم وقال آخرون بل هو حجة مطلقا وحكى القاضى عبد الوهاب وابن السمعانى ان العامة معتبرة فى الاجماع في العام دون الخاص ☆ قال الرويانى في البحر ان اختص بمعرفة الحكم العلماء كنصب الزكوات وتحريم نكاح المرأة وعمتها وخالتها لم يعتبر وفاق العامة معهم وان اشترك في معرفته الخاصة والعامة كاعداد الركعات وتحريم بنت البنت فهل يعتبر اجماع العوام معهم فيه وجهان أصحهما لا يعتبر لان الاجماع انما يصح عن نظر واجتهاد والثانى يعم لاشتراكهم في العلم به قال سليم الرازى اجماع الخاصة هل يحتاج معهم فيه الى اجماع العامة فيه وجهان والصحيح انه لا يحتاج فيه اليهم قال الجوينى حكم المقلد حكم العامى في ذلك اذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد ☆

☆(فرع)☆

اجماع العوام عند خلو الزمان عن مجتهد عند من قال بجواز خلوه عنه هل يكون حجة أم لا فالقائلون باعتبارهم في اجماع مع وجود المجتهدين يقولون بأن اجماعهم حجة والقائلون بعدم اعتبارهم لا يقولون بأنه حجة وأما من قال بأن الزمان لا يخلو عن قائم بالحجة فلا يصح عنده هذا التقدير ☆

☆(البحث الثامن عشر)☆ الاجماع المعتبر في فنون العلم هو اجماع أهل ذلك الفن العارفين به دون من عداهم فالمعتبر في الاجماع في المسائل الفقهية قول جميع الفقهاء وفي المسائل الاصولية قول جميع الاصوليين وفي المسائل النحوية قول جميع النحويين ونحو ذلك ومن عدا أهل ذلك الفن هو في حكم العوام فمن اعتبرهم في الاجماع اعتبر غير أهل الفن ومن لا فلا وخالف في ذلك ابن جنى فقال في كتاب الخصائص انه لا حجة في اجماع النحاة قال الزركشى في البحر ولا خلاف في اعتبار قول المتكلم في الكلام والاصولى في الاصول وكل واحد يعتبر قوله اذا كان من أهل الاجتهاد في ذلك الفن وأما الاصولى الماهر المتصرف في الفقه ففى اعتبار خلافه في الفقه وجهان حكاهما الماوردى وذهب القاضى الى أن خلافه معتبر قال الجوينى وهو الحق وذهب معظم الاصوليين منهم أبو الحسين بن القطان الى أن خلافه لا يعتبر لانه ليس من المفتين ولو وقعت له واقعة لزم أن يستفتى المفتى فيها قال الكيا والحق قول الجمهور لان من أحكم الاصولين فهو مجتهد فيهما قال الصيرفي في كتاب الدلائل اجماع العلماء لا مدخل لغيرهم فيه سواء المتكلم وغيره وهم الذين تلقنوا العلم من الصحابة وان اختلفت اراؤهم وهم القائمون بعلم الفقه وأما من انفرد بالكلام لم يدخل في جملة العلماء فلا يعد خلافا على من ليس مثله وان كانوا حذاقا بدقائق الكلام ☆

☆(البحث التاسع عشر)☆ اذا خالف أهل الاجماع واحد من المجتهدين فقط فذهب الجمهور الى أنه لا يكون

لكن الافتراس ثابت لغير الحيوان المشهور الآن يراد بالافتراس ما لا يوجد في غيره أو يدعى اصالة الافتراس فيه دون غيره و يراد الافتراس اصالة أو يراد بالاسد كل مفترس كالذئب والكلب العقور (واما شرعية بأن وضعها) لذلك المعنى الذى استعملت فيه (الشارع) لم يقل أهل الشرع على طريقة ما قبله لان ما وضعه أهل الشرع دون الشارع عرفية لا شرعية ولم يقل فيما قبله واضع اللغة لان مجرد واضعها اذا كان هو الله تعالى لا يصحح نسبة الموضوع لاهل اللغة بل لا بد في صحة تلك النسبة من تعلق الوضع بهم فلذا أضافه اليهم وهو شامل لوضع الله تعالى لهم لان وضعه لهم يصحح اضافته اليهم حكما واطلاق الشارع عليه تعالى ان أراده به ولو معه صلى الله عليه وسلم لعله على القول بعدم التوقيف (كالصلاة) اى كلفظة صلاة فانه موضوع عند الشارع (للعبادة المخصوصة) المعبر عنها فيما سبق بالهيئة المخصوصة (واما عرفية بأن وضعها) لذلك المعنى (أهل العرف العام) قضية المقابلة بما يأتى أن المراد به ما لا ينسب لطائفة معينة وتقدم

اجماعا ولا حجة قال الصيرفي ولا يقال لهذا شاذ لأن الشاذ من كان في الجملة ثم شذ كيف يكون محجوجا بهم ولا يقع اسم الاجماع الا به قال الا أن يجمعوا على شىء من جهة الحكاية فيلزمه قبول قولهم أما من جهة الاجتهاد فلا لان الحق قد يكون معه وقال الغزالى والمذهب انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل ونقله الآمدى عن محمد بن جرير الطبرى وابى الحسين الخياط من معتزلة بغداد قال الشيخ أبو محمد الجوينى والد امام الحرمين والشرط أن يجمع جمهور تلك الطبقة ووجوههم ومعظمهم ولسنا نشترط قول جميعهم وكيف نشترط ذلك وربما يكون في أقطار الارض من المجتهدين من لم نسمع به فان السلف الصالح كانوا يعلمون ويتسترون بالعلم (١) فربما كان الرجل قد أخذ الفقه الكثير ولا يعلم به جاره قال والدليل على هذا أن الصحابة لما استخلفوا أبا بكر انعقدت خلافته باجماع الحاضرين ومعلوم ان من الصحابة من غاب قبل وفاة النبى صلى الله عليه وآله وسلم الى بعض البلدان ومن حاضرى المدينة من لم يحضر البيعة ولم يعتبر ذلك مع اتفاق الاكثرين قال الصفى الهندى والقائلون بانه اجماع مرادهم أنه ظنى لا قطعى واحتج ابن جرير على عدم اعتبار قول الاقل بارتكابه الشذوذ المنهى عنه وأجيب بأن الشذوذ المنهى عنه هو ما يشق عصا المسلمين لا في أحكام الاجتهاد وقال الاستاذ أبو اسحق ان ابن جرير قد شذ عن الجماعة في هذه المسئلة فينبغى أن لا يعتبر خلافه وقيل انه حجة وليس باجماع ورجحه ابن الحاجب فانه قال لو قدر المخالف مع كثرة المجمعين لم يكن اجماعا قطعيا والظاهر أنه حجة لبعد أن يكون الراجح متمسك المخالف وقيل ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر لم ينعقد اجماع غيرهم وان كانوا دون عدد التواتر انعقد الاجماع دونهم كذا حكاه الآمدى قال القاضى أبو بكر انه الذى يصح عن ابن جرير وقيل اتباع الاكثر أولى ويجوز خلافه حكاه الهندى وقيل انه لا ينعقد اجماع مع مخالفة الاثنين دون الواحد وقيل لا ينعقد مع مخالفة الثلاث دون الاثنين والواحد حكاهما الزركشى في البحر وقيل ان استوعب الجماعة الاجتهاد فيما يخالفهم كان خلاف المجتهد معتدا به كخلاف ابن عباس في العول وان أنكروه لم يعتد بخلافه وبه قال أبو بكر الرازى وأبو عبد الله الجرجانى من الحنفية قال شمس الائمة السرخسى انه الصحيح ☆

(البحث الموفي عشرين) الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة وبه قال الماوردى وامام الحرمين والآمدى ونقل عن الجمهور اشتراط عدد التواتر وحكى الرازى في المحصول عن الاكثر أنه ليس بحجة فقال الاجماع المروى بطريق الآحاد حجة لاكثر الناس لان ظن وجوب العمل به حاصل فوجب العمل به دفعا للضرر المظنون ولان الاجماع نوع من الحجة فيجوز التمسك بمظنونه كما يجوز بمعلومه قياسا على السنة ولانا بينا ان أصل الاجماع فائدة ظنية فكذا القول في تفاصيله انتهى * وأما عدد أهل الاجماع فقيل لا يشترط بلوغهم عدد التواتر خلافا للقاضى ونقل ابن برهان عن معظم العلماء انه يجوز انحطاط عددهم عقلا عن عدد التواتر وعن طوائف من المتكلمين انه لا يجوز عقلا ولى القول بالجواز فهل يكون اجماعهم حجة ام لا فذهب جماعة من أهل العلم الى أنه حجة وهو قول الاستاذ ابى اسحق وقال امام الحرمين الجوينى يجوز ولكن لا يكون اجماعهم حجة المجمعين (٢) عن عدد التواتر مادام التكليف بالشريعة باقيا ومنهم من زعم ان ذلك وان كان يتصور لكن يقطع بأن ما ذهب اليه دون عدد التواتر ليس سبيل المؤمنين لان أخبارهم عن ايمانهم لا يفيد القطع فلا تحرم مخالفته ومنهم من زعم انه وان أمكن ان يعلم ايمانهم بالقرائن لا يشترط ذلك فيه بل يكفى فيه الظهور لكن الاجماع انما يكون حجة لكونه كاشفا عن دليل قاطع وهو يوجب كونه متواترا والا لم يكن قاطعا فيقوم مقام نقله متواترا وهو الحكم بمقتضاه يجب ان يكون صادرا عن عدد التواتر والا لم يقطع بوجوده * قال الاستاذ واذا لم يبق في العصر الا مجتهد واحد فقوله حجة كالاجماع ويجوز أن يقال للواحد أمة كما قال تعالى (ان ابراهيم

(١) كذا بالاصل ولعل صوابه بالعمل أو الخمول

(٢) كذا بالاصل ويظهر أن في العبارة سقطا فليحرر

تفسيره بما لم يتعين ناقله وهى (كالدابة) أى كلفظ دابة فانه موضوع عند أهل العرف العام (لذوات الاربع) أى للمفهوم الصادق على كل واحد منها (كالحمار وهى موضوعة لغة) أى عند أهلها (لكل ما يدب على الارض) أى للمفهوم الصادق على ما يدب على الارض (أو) أهل العرف (الخاص) وهو ما ينسب لطائفة معينة وهى (كالفاعل) أى كلفظ فاعل فانه موضوع (للاسم المعروف عند النحاة) وهو في اللغة لمن صدر عنه الفعل وذكر العضد أن العرفية غلبت عند الاطلاق على ما وضعه أهل العرف العام والاخرى تسمى اصطلاحية (وهذا التقسيم) المذكور للحقيقة (ماش) أى مقصور (على التعريف الثانى للحقيقة) لشمولها عليه كل واحد من تلك الاقسام وقد يمنع شمولها اللغوية بناء على المختار أنها غير اصطلاحية بل واضعها الله تعالى فلا يصدق عليها قيد الاصطلاح الا أن يكون اطلاقه عليها باعتبار التغليب أو باعتبار ان العرب لما ظهرت عليهم وتعارفوها كان ذلك اصطلاحا أو بمنزلته فليتأمل (دون التعريف الاول لها) (القاصر على الحقيقة

كان

كان أمة) ونقله الصفى الهندى عن الأكثرين قال الزركشى في البحر وبه جزم ابن سريج في كتاب الودائ
فقال وحقيقة الاجماع هو القول بالحق ولو من واحد فهو اجماع وكذا إن حصل من اثنين أو ثلاثة * والحجة ع
ان الواحد اجماع ما اتفق عليه الناس فى أبى بكر رضى الله عنه لما امتنعت بنو حنيفة من الزكاة فكانت مطال
أبى بكر لها حقا عند الكل وما انفرد لمطالبتها غيره قال هذا كلامه وخلاف امام الحرمين فيه أولى وهو الظاه
لان الاجماع لايكون الامن اثنين فصاعدا ونقل ابن القطان عن أبى هريرة انه حجة * قال الكيا المسئلة مبن
على تصور اشتمال العصر على المجتهد الواحد والصحيح تصوره واذا قلنا به ففى انعقاد الاجماع بمجرد قوله خلاف
وبه قال الاستاذ أبو اسحق قال والذى حمله على ذلك انه لم يكن لاختصاص الاجماع بمحل معنى يدل عليه فسو
بين العدد والفرد وأما المحققون سواه فانهم يعتبرون العدد ثم يقولون المعتبر عدد التواتر فاذا استند الاجما
مستند الى طرد العادة بتوبيخ من يخالف العصر الاول وهو يستدعى وفور عدد من الأولين وهذا لايتحقق ف
اذا لم يكن في العصر الا مجتهد واحد فانه لايظهر فيه استيعاب مدارك الاجتهاد ☆

(خاتمة) قول القائل لاأعلم خلافا بين أهل العلم في كذا قال الصيرفي لايكون اجماعا لجواز الاختلاف وكذ
قال ابن حزم في الاحكام وقال في كتاب الاعراب ان الشافعى نص عليه في الرسالة وكذلك احمد بن حنبل وقا
ابن القطان قول القائل لاأعلم خلافا ان كان من أهل العلم فهو حجة وان لم يكن من الذين كشفوا الاجماع
والاختلاف فليس بحجة وقال الماوردى اذا قال لاأعرف بينهم خلافا فان لم يكن من أهل الاجتهاد وممن أحا
بالاجماع والاختلاف لم يثبت الاجماع بقوله وان كان من أهل الاجتهاد فاختلف أصحابنا فأثبت الاجماع بقو
وان كان من أهل الاجتهاد وزعم قوم ان العالم اذا قال لاأعلم خلافا فهو اجماع وهو قول فاسد قال ذلك محمد بن
نصر المروزى فانا لانعلم أحدا أجمع منه لاقاويل أهل العلم ولكن فوق كل ذى علم عليم وقد قال الشافعى
زكاة البقر لاأعلم خلافا في انه ليس في أقل من ثلاثين منها تبيع والخلاف في ذلك مشهور فان قوما يرون الزكا
على خمس كزكاة الابل وقال مالك في موطئه وقد ذكر الحكم برد اليمين وهذا مما لاخلاف فيه بين أحد من
الناس ولا بلد من البلدان والخلاف فيه شهير وكان عثمان رضى الله عنه لايرى رد اليمين ويقضى بالنكول وكذلك
ابن عباس ومن التابعين الحكم وغيره وابن أبى ليلى وأبو حنيفة وأصحابه وهم كانوا القضاة في ذلك الوقت فا
كان مثل من ذكرنا يخفى عليه الخلاف فما ظنك بغيره *

*(المقصد الرابع في الاوامر والنواهى والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد
والاجمال والتبيين والظاهر والمؤول والمنطوق والمفهوم والناسخ والمنسوخ)*

وسنجعل لكل من هذه بابا مستقلا ان شاء الله ☆ ففى الاوامر والنواهى بابان
الباب الاول في مباحث الامر ☆ والباب الثانى في مباحث النهى ☆ أما الباب الاول ففيه فصول وهى أح
عشر فصلا

☆(الفصل الاول)☆ قال في المحصول اتفقوا على أن لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص واختلفوا في كو
حقيقة في غيره فزعم بعض الفقهاء أنه حقيقة فى الفعل أيضا والجمهور على انه مجاز فيه وزعم أبو الحسين أ
مشترك بين القول المخصوص وبين الشىء وبين الصفة وبين الشأن والطريق والمختار أنه حقيقة فى القو
المخصوص فقط * لنا أجمعنا على انه حقيقة في القول المخصوص فوجب أن لايكون حقيقة في غيره دفعا للاشترا
انتهى * ويجاب عنه بأن مجرد الاجماع على كون أحد المعانى حقيقة لاينفى حقيقة ما عداه والاولى أن يقال ان
الذى سبق الى الفهم من لفظ ألف ميم راء عند الاطلاق هو القول المخصوص والسبق الى الفهم دليل الحقيق
والاصل عدم الاشتراك ولوكان مشتركا لتبادر الى الفهم جميع ماهو مشترك فيه ولوكان متواطئا لم يفهم منه
القول المخصوص على انفراده واستدلاله على أنه حقيقة في القول المخصوص بانه لوكان حقيقة في الفعل لاطر

(اللغوية) لاختصاص
الموضوع فيه باللغوى على
ماسبق تقديره وقد يمنع
القصور بناء على تحقق
الوضع في غير اللغوية أيضا
ولا ينافيه اتحاد التعريفين
حينئذ في المعنى فلا يتجه
حكاية خلاف فيه لجواز
ان المقصود حكاية اختلاف
العبارة عنها مع اتفاق
المعنى ويؤيد ذلك أيضا
ان اختيار التخصيص
وتضعيف التعميم مع صحته
وأفيديته مما لااتجاه له ويمكن
أن يقال مع تسليم قصور
الاول ان المقصود بقيل
في الثانى مجرد الحكاية
والاستدراك على قصور
الاول فيكون اشارة الى
ترجيح الثانى عليه فلا
اشكال (والمجاز) أى
مايطلق عليه هذا اللفظ
اصطلاحا (اما ان يكون)
اى يتحقق من حيث وصفه
باطلاق هذا الاسم عليه
(بزيادة) أى بسبب زيادة
لفظ على العبارة الموضوعة
لاداء ذلك المعنى أومعها
(أو) بسبب أومع (نقصان)
للفظ عنها (أو) بسبب أومع
(نقل) للفظ عن معناه
الاصلى الى هذا المعنى
(أو) بسبب أومع (استعارة)
والاستعارة مجاز علاقته
المشابهة وكثيرا مايطلق
على المعنى المصدرى الذى
هو استعمال اسم المشبه به
في المشبه للمشابهة وهذا
هو المناسب هنا فان كانت
العلاقة غير المشابهة سمى

ويسمى الا كل أمرا والشرب أمرا ولكان يشتق للفاعل اسم الامر وليس كذلك لان من قام أوقعد لايسمى آمرا وأيضا الامر له لوازم ولم يوجد منها شىء في الفعل فوجب أن لايكون الامر حقيقة في الفعل وأيضا يصح نفي الامر عن الفعل فيقال ماأمر به ولكن فعله وأجيب بمنع كون من شأن الحقيقة الاطراد وبمنع لزوم الاشتقاق في كل الحقائق وبمنع عدم وجود شىء من اللوازم في الفعل وبمنع تجويزهم لنفيه مطلقا☆ واستدل القائلون بأنه حقيقة في الفعل بوجهين☆ (الاول)☆ أن أهل اللغة يستعملون لفظ الامر في الفعل وظاهر الاستعمال الحقيقة ومن ذلك قوله سبحانه (حتى اذا جاء أمرنا وفار التنور) والمراد منه هنا العجائب التى أظهرها الله عز وجل وقوله (أتعجبين من أمر الله) أى من فعله وقوله (وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر) وقوله (تجرى في البحر بأمره) وقوله (مسخرات بأمره) ومن ذلك قول الشاعر☆ لامر مايسود من يسود☆ وقول العرب في أمثالها المضروبة «لامر ماجدع قصير أنفه» والاصل في الاطلاق الحقيقة (الوجه الثانى) أنه قد خوالف بين جمع الامر بمعنى القول فقيل في الاول أوامر وفي الثانى أمور والاشتقاق علامة الحقيقة وأجيب عن الاول بأنا لانسلم استعمال اللفظ في الفعل من حيث انه فعل أما قوله (حتى اذا جاء أمرنا) فلا مانع من أن يراد منه القول أو الشأن وانما يطلق اسم الامر على الفعل لعموم كونه شأنا لالخصوص كونه فعلا وكذا الجواب عن الآية الثانية☆ وأما قوله سبحانه (وما أمر فرعون برشيد) فلم لايجوز أن يكون المراد هو القول بل الاظهر ذلك لما تقدم من قوله (واتبعوا أمر فرعون) أى أطاعوه فيما أمرهم به☆ سلمنا أنه ليس المراد القول فلم لايجوز أن يكون المراد شأنه وطريقته وأما قوله (وما أمرنا الا واحدة فلم لايجوز اجراؤه على الظاهر ويكون معناه أن من شأنه سبحانه أنه اذا أراد شيئا وقع كلمح بالبصر☆ وأما قوله (تجرى في البحر بأمره) وقوله (مسخرات بأمره) فلا يجوز حمل الامر فيهما على الفعل لان الجرى والتسخير انما حصل بقدرته لابفعله فوجب حمله على الشأن والطريق وهكذا قول الشاعر المذكور والمثل المشهور☆ وأما قولهم ان الاصل الحقيقة فمعارض بأن الاصل عدم الاشتراك وأجيب عن الوجه الثانى بأنه يجوز أن يكون الامور جمع الامر بمعنى الشأن لابمعنى الفعل سلمنا لكن لانسلم أن الجمع من علامات الحقيقة☆ واستدل أبو الحسين بقوله بأن من قال هذا أمر لم يدر السامع أى هذه الامور أراد فاذا قال هذا أمر بالفعل أو أمر فلان مستقيم أو تحرك هذا الجسم لامر وجاء زيد لامر عقل السامع من الاول القول ومن الثانى الشأن ومن الثالث أن الجسم تحرك لشىء ومن الرابع أن زيدا جاء لغرض من الاغراض وتوقف الذهن عند السماع يدل على أنه متردد بين الكل وأجيب بأن هذا التردد ممنوع بل لايفهم ماعدا القول الابقرينة مانعة من حمل اللفظ عليه كما اذا استعمل في موضع لايليق بالقول☆

(الفصل الثانى) اختلف في حد الامر بمعنى القول فقال القاضى أبو بكر وارتضاه جماعة من أهل الاصول انه القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور به قال في المحصول وهذا خطأ لوجهين أما أولا فلان لفظى المأمور والمأمور به مشتقان من الامر فيمتنع تعريفهما الابالامر فلو عرفنا الامر بهما لزم الدور وأما ثانيا فلان الطاعة عند أصحابنا موافقة الامر وعند المعتزلة موافقة الارادة فالطاعة على قول أصحابنا لايمكن تعريفها الابالامر فلو عرفنا الامر بها لزم الدور☆ وقال أكثر المعتزلة في حده إنه قول القائل لمن دونه افعل أو مايقوم مقامه قال في المحصول وهذا خطأ من وجوه (الاول) انالو قدرنا أن الواضع ماوضع لفظة افعل لشىء أصلا حتى كانت هذه اللفظة من المهملات ففي تلك الحالة لو تلفظ الانسان بها مع من دونه لايقال فيه انه أمر ولو أنها صدرت عن النائم أو الساهى أو على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقا أو على سبيل الحكاية يقال فيه انه أمر ولو قدرنا أن الواضع وضع بازاء معنى الامر لفظ افعل وبازاء معنى لفظه فعل لكان المتكلم بلفظ فعل آمرا وبلفظ افعل مخبرا فعلمنا أن تحديد ماهية الامر بالصيغة المخصوصة باطل (الوجه الثانى) ان تحديد ماهية الامر من حيث هو أمر وهى حقيقة لاتختلف باختلاف اللغات فان التركى قد يأمر وينهى وماذكروه لايتناول الالفاظ العربية (فان قلت) قولنا أو

مجازا مرسلا (فالمجاز بالزيادة) أى بسببها أومعها (مثل) قوله تعالى ليس كمثله شىء فان الكاف زائدة) والمعنى ليس مثله شىء (والا) أى وان لم تكن الكاف زائدة كانت اسما (فهى) مستعملة (بمعنى مثل) أى معنى هومثل فيكون المعنى ليس مثل مثله شىء وذلك اخبار عن نفى مثل المثل مع دلالته على ثبوت نفس المثل (فيكون له) أى فيدل على أنه (تعالى) عما لايليق بجنابه الاقدس علوا كبيرا مثل وهو) أى وجود مثل له تعالى (محال) بالبراهين القطعية المقررة في محلها فقد لزم من عدم زيادة الكاف دلالة الكلام على هذا المحال وهو وجود المثل فتعين زيادتها ليصح معنى الكلام (و) أيضا (القصد) أى المقصود (بهذا الكلام وهو قوله تعالى ليس كمثله شىء نفيه أى الدلالة على انتفاء وجود مثل له تعالى فلو لم تكن الكاف زائدة دل الكلام على خلاف المقصود به وذلك لايليق خصوصا مع بطلان المفاد وخصوصا في الكلام العزيز لايقال الملازمة في قوله والا فهى بمعنى مثل ممنوعة اذ يجوز أن لاتكون زائدة ولاتكون بمعنى مثل الذي

مايقوم مقامه احترازعن هذين الاشكالين الذين ذكرتهما (قلت) قوله أومايقوم مقامه يعني به كونه قائما مقامه في الدلالة على كونه طلبا للفعل أويعني به شيأ آخر فان كان المراد هو الثاني فلابد من بيانه وان كان المراد هو الاول صار معنى حد الامر هو قول القائل لمن دونه افعل أومايقوم مقامه في الدلالة على طلب الفعل كافيا وحينئذ يقع التعرض بخصوص صيغة افعل ضائعا (الوجه الثالث) سنبين أن الرتبة غير معتبرة واذا ثبت فساد هذين الحدين فنقول الصحيح أن يقال الامر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء ومن الناس من لم يعتبر هذا القيد الاخير انتهى * ولايخفاك ان ما أجاب به من هذه الوجوه الثلاثة لايرد على ذلك الحد أما الوجه الاول فتقدير الاهمال أوالصدور لاعن قصد ليس ممايقتضي النقض به لخروجه عن الكلام المعتبر عند أهل اللغة وأما النقض بغير لغة العرب فغير وارد فان مرادهم من حد الامر بذلك الحد ليس الا باعتبار مايقتضيه لغة العرب لاغيرها واما عدم اعتبار الرتبة فمصادرة على المطلوب ويرد على الحد الذى ارتضاه آخرا وقال انه الصحيح النهى فانه طلب الفعل بالقول لان الكف فعل و يرد على قيد الاستعلاء قوله تعالى حكاية عن فرعون (ماذا تأمرون) والاصل الحقيقة * وقد أورد على الحد الذى ذكرته المعتزلة انه يرد على طرده قول القائل لمن دونه افعل اذا صدر عن مبلغ لامر الغير أوحاك له و يرد على عكسه افعل اذا صدر من الادنى على سبيل الاستعلاء ولذلك يذم بانه أمر من هو أعلى منه وأجيب عن الايراد الاول بأن المراد قول افعل مراد به مايتبادر منه عند الاطلاق وعن الثانى بأنه ليس قولا لغيره افعل وعن الثالث بمنع كونه أمرا عندهم لغة وانما سمى به عرفا * وقال قوم في حده هو صيغة افعل مجردة عن القرائن الصارفة عن الامر واعترض عليه بأنه تعريف الامر بالامر ولا يعرف الشئ بنفسه وان أسقط هذا القيد بقي صيغة افعل مجردة فيلزم تجرده مطلقا حتى عمايؤكد كقوله أمرا وأجيب عنه بان المراد القرائن الصارفة عمايتبادر منها الى الفهم عند اطلاقها * وقيل في حده هو اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واعترض على عكسه با كفف وانته واترك وذر فانها أوامر لايصدق عليها الحد لعدم اقتضاء الفعل غير الكف فيها واعترض على طرده بلا تترك ولاتنته ونحوهما فانها نواه و يصدق عليها الحد وأجيب بأن المحدود هو النفسى فيلتزم ان معنى لاتترك معنى الامر النفسى ومعنى اكفف وذر النهى فاطرد وانعكس * وقيل في حده هو صيغة افعل بارادات ثلاث وجود اللفظ ودلالتها على الامر والامتثال واحترز بالاولى عن النائم اذ يصدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة التى تصدر عن المبلغ والحاكى فانه لايريد الامتثال واعترض عليه بأنه ان أريد بالامر المحدود المعنى النفسى أفسد الحد جنسه فان المعنى ليس بصيغة وأجيب بان المراد بالمحدود اللفظ وبما في الحد المعنى الذى هو الطلب واستعمل المشترك الذى هو لفظ الامر في معنييه اللذين هما الصيغة المعلومة والطلب بالقرينة العقلية وقيل في حده انه ارادة الفعل واعترض عليه بأنه غير جامع لثبوت الامر ولاارادة كما في أمر السيد لعبده بحضرة من توعد السيد على ضربه لعبده بالاهلاك ان ظهر انه لايخالف أمر سيده والسيد يدعى مخالفة العبد في أمره ليدفع عن نفسه الاهلاك فانه يأمر عبده بحضرة المتوعد له ليعصيه ويشاهد المتوعد عصيانه ويخلص من الهلاك فههنا قد أمر والا لم يظهر عذره وهو مخالف الامر ولايريد منه العمل لانه لايريد مايفضى الى هلاكه والا كان مريدا هلاك نفسه وانه محال * وأجيب عنه بأن مثله يجيء في الطلب لان العاقل لايطلب مايستلزم هلاكه والا كان طالبا هلاكه ودفع بالمنع لجواز أن يطلب العاقل الهلاك لغرض اذا علم عدم وقوعه ورد هذا الدفع بأن ذلك انما يصح في اللفظى أما النفسى فالطلب النفسى كالارادة النفسية فلايطلب الهلاك بقلبه كما لايريده وقال الآمدى لو كان الامر ارادة لوقعت المأمورات بمجرد الامر لان الارادة صفة تخصص المقدور بوقت وجوده فوجودها فرع وجود مقدور مخصص والثانى باطل لان ايمان الكفار المعلوم عدمه عند الله لاشك انه مامور به فيلزم أن يكون مرادا ويستلزم وجوده مع انه محال وأجيب عن هذا بان ذلك لايلزم من حد الامر بارادة الفعل لانه من المعتزلة

والارادة

هو معنى الاسمية بل تكون حرفا لانا نقول هذا ممنوع لايضر لان المعنى على الحرفية يؤل الى المعنى على الاسمية كما لايخفى وحيث كان المقصود التمثيل وتخريج الآية على وجه صحيح لم يرد أن زيادتها غير متعينة بل يجوز عدم زيادتها من غير اشكال في المعنى كما هو مبين في الاصل وغيره (والمجاز بالنقصان) أى بسببه أومعه (مثل قوله تعالى واسأل القرية) أى أهل القرية ضرورة ان المقصود سؤال أهل القرية لاسؤال نفس القرية وان كان الله تعالى قادرا على انطاق الجدران أيضا قال الشارح في جمع الجوامع بعد ان ذكر في الموضعين نحو ماذكره هنا مانصه فقد تجوز أى توسع بزيادة كلمة أونقصها وان لم يصدق على ذلك حد المجاز السابق أى فهذا معنى آخر للمجاز وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفى مثل المثل في نفى المثل وسؤال القرية في سؤال أهلها وليس ذلك من المجاز في الاسناد انتهى * وهذا الثانى الذى ذكره بقوله وقيل يصدق الخ هو ماذكره هنا بقوله (وقرب) بالبناء للمفعول (صدق تعريف المجاز السابق (على ماذكر) من قوله ليس كمثله شئ وقوله واسأل القرية الى

والارادة عندهم بالنسبة اليه سبحانه وتعالى ميل يتبع اعتقاد النفع أو دفع الضرر بالنسبة اليه سبحانه وتعالى العلم بما في الفعل من المصلحة ☆ اذا تقرر لك ما ذكرنا وعرفت ما فيه فاعلم أن الاولى بالاصول تعريف الامر الصيغى لان بحث هذا العلم عن الادلة السمعية وهى الالفاظ الموصلة من حيث المعلوم بأحوالها من عموم وخصوص وغيرهما الى قدرة اثبات الاحكام والامر الصيغى في اصطلاح أهل العربية صيغته المعلومة سواء كانت على سبيل الاستعلاء أولا وعند أهل اللغة هى صيغته المعلومة المستعملة في الطلب الجازم مع الاستعلاء هذا باعتبار لفظ الامر الذى هو الف ميم را بخلاف فعل الامر نحو اضرب فانه لا يشترط فيه ما ذكر بل يصدق مع العلو وعدمه وعلى هذا أكثر أهل الاصول ولم يعتبر الاشعرى قيد العلو وتابعه أكثر الشافعية واعتبر العلو المعتزلة جميعا الا أبا الحسين منهم ووافقهم أبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ وابن السمعانى من الشافعية ☆

﴿ الفصل الثالث ﴾

اختلف أهل العلم في صيغة أفعل وما في معناه هل هى حقيقة في الوجوب أو فيه مع غيره أو في غيره فذهب الجمهور الى أنها حقيقة في الوجوب فقط وصححه ابن الحاجب والبيضاوى قال الرازى وهو الحق وذكر الجوينى انه مذهب الشافعى قيل وهو الذى أملاه الاشعرى على أصحابه (١) وقال أبو هاشم وعامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو رواية عن الشافعى أنها حقيقة في الندب وقال الاشعرى والقاضى بالوقف فقيل انهما توقفا في انه موضوع للوجوب والندب وقيل توقفا بأن قالا لا ندرى بما هو حقيقة فيه أصلا وحكى السعد في التلويح عن الغزالى وجماعة من المحققين انهم ذهبوا الى الوقف في تعيين المعنى الموضوع له حقيقة وحكى أيضا عن ابن سريج الوقف في تعيين المعنى المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له عنده لانه موضوع عنده بالاشتراك للوجوب والندب والاباحة والتهديد وقيل انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا وهو قول الشافعى في رواية عنه وقيل انها مشتركة اشتراكا لفظيا بين الوجوب والندب والاباحة وقيل انها موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب أى ترجيح الفعل على الترك ونسبه شارح التحرير الى أبى منصور الماتريدى ومشايخ سمرقند وقيل انها للقدر المشترك بين الوجوب والندب والاباحة وهو الاذن برفع الحرج عن الفعل وبه قال المرتضى من الشيعة وقال جمهور الشيعة انها مشتركة بين الثلاثة المذكورة والتهديد ☆ استدل القائلون بأنها حقيقة في الوجوب لغة وشرعا كما ذهب اليه الجمهور أو شرعا فقط كما ذهب اليه البلخى وأبو عبد الله البصرى والجوينى وأبو طالب بدليل العقل والنقل ☆ أما العقل فانا نعلم من أهل اللغة قبل ورود الشرع أنهم أطبقوا على ذم عبد لم يمتثل أمر سيده وانهم يصفونه بالعصيان ولا يذم ويوصف بالعصيان الا من كان تاركا لواجب عليه ☆ وأما المنقول فقد تكرر استدلال السلف بهذه الصيغة مع تجردها عن القرائن على الوجوب وشاع ذلك وذاع بلا نكير فاوجب العلم العادى باتفاقهم عليه ☆ واعترض بأن استدلالهم بها على الوجوب كان في صيغ من الامر محتفة بقرائن الوجوب بدليل استدلالهم بكثير منها على الندب ☆ وأجيب بأن استدلالهم بما استدلوا منها على الندب انما كان بقرائن صارفة عن المعنى الحقيقى وهو الوجوب معينة للمعنى المجازى وهو الندب علمنا ذلك باستقراء الواقع منهم في الصيغ المنسوب اليها الوجوب والصيغ المنسوب اليها الندب في الكتاب والسنة وعلمنا بالتتبع أن فهم الوجوب لا يحتاج الى قرينة لتبادره الى الذهن بخلاف فهم الندب فانه يحتاج اليها * واعترض على هذا الدليل أيضا بأنه استدلال بالدليل الظنى في الاصول لانه اجماع سكوتى مختلف في حجيته كما تقدم ولا يستدل بالادلة الظنية في الاصول ☆ وأجيب بأنه لو سلم كون ذلك الدليل ظنيا لكفى في الاصول والا تعذر العمل بأكثر الظواهر لانها لا تفيد الا الظن والقطع لا سبيل اليه كما لا يخفى على من تتبع مسائل الاصول وأيضا نحن نقطع بتبادر

(١) قوله على أصحابه كذا بالاصل وفي كتب الاصول كشرح المنهاج للاسنوى وشرح التحرير على أصحاب أبى اسحق الاسفرائنى ببغداد فليحرر

الوجوب

الفهم لبعده عنه بتبادر الزيادة والنقصان (بانه) أى بسبب الحمل على انه أى الشان (استعمل) بالبناء للمفعول في الآية الاولى (نفى مثل المثل) أى اللفظ الموضوع لهذا المفهوم باعتبار خصوصه (في نفى المثل) أى في هذا المفهوم باعتبار خصوصه وان صح انه مثل للمثل أيضا اذ مجرد ذلك لا يمنع التجوز (و) استعمل في الاية الثانية (سؤال القرية) أى اللفظ الموضوع له (في سؤال اهلها) فقد تجوز باللفظ أى تعدى به عن موضوعه فيكون مجازا بالمعنى السابق وعلى هذا فتقدير الزيادة والنقصان انما هو بحسب الاصل وما كان يجب عند الاتيان بالحقيقة والا فلا زيادة ولا نقصان على هذا التقدير وقضية كلام الشارح على هذا ان المجاز مجموع ليس كمثله شىء ومجموع اسأل القرية وهو صحيح كما هو ظاهر ويجوز أن يجعل المجاز لفظ كمثله ولفظ القرية فقط ويمكن حمل كلامه عليه واختياره الوجه الاول وان كان الثانى أوفق بتعريف المجاز المذكور لانه الموافق لما في كتب الاصول أو بعضها كاللمع والمستصفى كما يعرف بالوقوف عليها وان ادعى

السيد في حاشية المطول أن الثاني هو الذى عليه الاصوليون ولعله اعتمد في ذلك على رؤيته اياه في كلام بعض الاصوليين فنسب اليهم (والمجاز بالنقل كالغائط) أى كلفظ غائط مستعملا (فيما يخرج من) دبر (الانسان) من الفضلة المخصوصة (نقل) هذا اللفظ (اليه) أى الى الخارج المذكور (عن حقيقته) أى ماهية معناه الحقيقي (وهى المكان المطمئن) اى المنخفض (من الارض) كما عبر به في شرح جمع الجوامع وقضية التعبر بالمضارع في قوله (تقضى) أى تخرج وتفرغ (فيه الحاجة) اى ما يحتاج الى خروجه للتضرر ببقائه انه لا يشترط في التسمية بذلك الاسم ان تقضى الحاجة فيه بالفعل لكن هل يكفى صلاحيته بقضائها او لابد من اعداده له فيه نظر وقضية قوله في غير هذا الكتاب عقب قوله تقضى فيه الحاجة سمى باسمه الخارج للمجاورة ان المراد بالحاجة الغائط دون نحو البول ويتعلق بنقل قوله (بحيث) صار (لا يتبادر منه) الى الفهم عند الاطلاق (عرفا) اى في العرف اى العام فيما يظهر (الا) ذلك (الخارج) فيكون حقيقة عرفية فيه وهذا لا يضر في مقصود

الوجوب من الاوامر المجردة عن القرائن الصارفة وذلك يوجب القطع به لغة وشرعا ☆ واستدلوا أيضا بقوله تعالى لابليس (مامنعك أن لا تسجد إذ أمرتك) وليس المراد منه الاستفهام بالاتفاق بل الذم وانه لا عذر له في الاخلال بالسجود بعد ورود الامر به له في ضمن قوله سبحانه للملائكة (اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس) فدل ذلك على أن معنى الامر المجرد عن القرائن الوجوب ولو لم يكن دالا على الوجوب لما ذمه الله سبحانه وتعالى على الترك ولكان لابليس ان يقول انك ما ألزمتني السجود * واستدلوا أيضا بقوله تعالى (واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون) فذمهم على ترك فعل ماقيل لهم افعلوه ولو كان الامر يفيد الندب لما حسن هذا الكلام كما انه لو قال لهم الاولى أن تفعلوا او يجوز لكم تركه فانه ليس له أن يذمهم على تركه واعترض على هذا بأنه سبحانه وتعالى انما ذمهم لانهم لم يعتقدوا حقيقة الامر لا لأنهم تركوا المأمور به والدليل عليه قوله (ويل يومئذ للمكذبين) وأيضا فصيغة افعل قد تفيد الوجوب عند اقتران بعض القرائن بها فلعله سبحانه وتعالى انما ذمهم لانه قد كان قد وجدت قرينة دالة على الوجوب ☆ وأجيب عن الاعتراض الاول بأن المكذبين في قوله (ويل يومئذ للمكذبين) اما أن يكونوا هم الذين تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا أو غيرهم فان كان الاول جاز أن يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بسبب التكذيب وان يكن الثاني لم يكن اثبات الويل للانسان بسبب التكذيب منافيا لثبوت الذم لانسان آخر بسبب تركه للمأمور به * وأجيب عن الاعتراض الثاني بأن الله سبحانه وتعالى انما ذمهم لمجرد انهم تركوا الركوع لما قيل لهم اركعوا فدل على أن منشأ الذم هذا القدر لا القرينة * واستدلوا أيضا بقوله سبحانه وتعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره) أى يعرضون عنه بترك مقتضاه (أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) لانه رتب على ترك مقتضى أمره اصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب الاليم في الآخرة فافادت الآية بما تقتضيه اضافة الجنس من العموم ان لفظ الامر يفيد الوجوب شرعا مع تجرده عن القرائن اذ لولا ذلك لقبح التحذير ☆ واستدلوا أيضا بقوله تعالى (أفعصيت أمرى) أى تركت مقتضاه فدل على أن تارك المأمور به عاص وكل عاص متوعد وهو دليل الوجوب لهذه الآية ولقوله (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم) والأمر الذى أمره به هو قوله (اخلفنى في قومى) وهو أمر مجرد عن القرائن واعترض على هذا بأن السياق لا يفيد ذلك وأجيب بمنع كونه لا يفيد ذلك ☆ واستدلوا ايضا بقوله سبحانه (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا أن يكون لهم الخيرة) والقضاء بمعنى الحكم وأمرا مصدر من غير لفظه أو حال أو تمييز ولا يصح أن يكون المراد بالقضاء ما هو المراد في قوله فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول عليه يمنع ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل ☆ واستدلوا ايضا بقوله تعالى (إنما أمرنا لشىء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والمراد منه الامر حقيقة وليس بمجاز عن سرعة الايجاد كما قيل وعلى هذا يكون الوجود مرادا بهذا الامر اى أراد الله أنه كلما وجد الامر يوجد المأمور به فكذا في كل أمر من الله تعالى ومن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم ☆ واستدلوا أيضا بما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله لولا أن اشق على امتى لامرتهم بالسواك عند كل صلاة وكلمة لولا تفيد انتفاء الشىء لوجود غيره فهنا تفيد انتفاء الامر لوجود المشقة فهذا يدل على أنه لم يوجد الامر بالسواك عند كل صلاة والاجماع قائم على أنه مندوب فلو كان المندوب مأمورا به لكان الامر قائما عند كل صلاة فلما لم يوجد الامر علمنا أن المندوب غير مأمور به ☆ واعترض على هذا الاستدلال بأنه لم لا يجوز أن يقال إن مراده لامرتهم على وجه يقتضى الوجوب بقرائن تدل عليه لا بمجرد الامر ☆ ورد بأن كلمة لولا دخلت على الامر فوجب أن لا يكون الامر حاصلا والندب حاصل فوجب أن لا يكون الندب أمرا والا لزم التناقض والمراد مجرد الامر * واستدلوا أيضا بما وقع في قصة بريرة لما رغبها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الرجوع الى زوجها فقالت أتأمرنى بذلك فقال لا إنما أنا شافع فنفى صلى الله عليه وآله وسلم الامر منه مع ثبوت الشفاعة الدالة على الندب وذلك يدل على أن المندوب غير مأمور به واذا كان كذلك وجب أن لا يتناول الامر الندب ☆ واستدلوا أيضا بأن

الصحابة

الصحابة رضي الله عنهم كانوا يستدلون بالاوامر على الوجوب ولم يظهر مخالف منهم ولا من غيرهم في ذلك فكان اجماعا ☆ واستدلوا أيضا بأن لفظ افعل اما أن يكون حقيقة في الوجوب فقط أو في الندب فقط أو فيهما معا أو في غيرها والاقسام الثلاثة الآخرة باطلة فتعين الاول لانه لو كان للندب فقط لما كان الواجب مأمورا به فيمتنع أن يكون الامر للندب فقط ولو كان لهما لزم الجمع بين الراجح فعله مع جواز تركه وبين الراجح فعله مع المنع من تركه والجمع بينهما محال ولو كان حقيقة في غيرهما لزم أن يكون الواجب والمندوب غير مأمور بهما وأن يكون الامر حقيقة فيما لا ترجح فيه وهو باطل ومعلوم أن الامر يفيد رجحان الوجود على العدم واذا كان كذلك وجب أن يكون مانعا من الترك ☆ واستدل القائلون بأنها حقيقة في الندب بما في الصحيحين وغيرهما من حديث أبي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما نهيتكم عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم فانما هلك الذين من قبلكم من كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم فرد ذلك الى مشيئتنا وهو معنى الندب ☆ وأجيب عن هذا بأنه دليل للقائلين بالوجوب لا للقائلين بالندب لان ما لا نستطيعه لا يجب علينا وانما يجب علينا ما نستطيعه والمندوب لا حرج في تركه مع الاستطاعة ☆ واحتجوا أيضا بأنه لا فرق بين قول القائل لعبده اسقني وبين قوله أريد أن تسقيني فليس الامر المجرد الاخبار بكونه مريدا للفعل وليس فيه طلب للفعل وهذا أشق ما احتجوا به مع كونه مدفوعا بما سمعت وقد احتجوا بغير ذلك مما لا يفيد شيأ ☆ واحتج القائلون بأن صيغة الامر مشتركة بين الوجوب والندب أو بينهما وبين الاباحة اشتراكا لفظيا بأنه قد ثبت اطلاقها عليهما أو عليها والاصل في الاطلاق الحقيقة وأجيب بما تقدم من أن المجاز أولى من الاشتراك وايضا كان يلزم أن تكون الصيغة حقيقة في جميع معاني الامر التي سيأتي بيانها لانه قد أطلق عليها ولو نادرا ولا قائل بذلك ☆ واحتج القائلون بأن الصيغة موضوعة لمطلق الطلب بأنه قد ثبت الرجحان في المندوب كما ثبت في الواجب وجعلها للوجوب بخصوصه لا دليل عليه وأجيب بأنه قد دل الدليل عليه كما تقدم في أدلة القائلين بالوجوب وأيضا ما ذكروه هو اثبات اللغة بلوازم الماهيات وذلك انهم جعلوا الرجحان لازما للوجوب والندب وجعلوا صيغة الامر لهما بهذا الاعتبار واللغة لا تثبت بذلك ☆ واحتج القائلون بالوقف بأنه لو ثبت تعين الصيغة لمعنى من المعاني لثبت بدليل ولا دليل ☆ وأجيب بأن الدليل قد دل على تعينها باعتبار المعنى الحقيقي للوجوب كما قدمنا ☆ واذا تقرر لك هذا عرفت أن الراجح ما ذهب اليه القائلون بأنها حقيقة في الوجوب فلا تكون لغيره من المعاني الا بقرينة لما ذكرناه من الادلة ومن أنكر استحقاق العبد المخالف لامر سيده للذم وأنه يطلق عليه بمجرد هذه المخالفة اسم العصيان فهو مكابر ومباهت فهذا يقطع النزاع باعتبار العقل ☆ وأما باعتبار ما ورد في الشرع وما ورد من حمل أهله للصيغ المطلقة من الاوامر على الوجوب ففيما ذكرناه سابقا ما يغني عن التطويل ولم يأت من خالف هذا بشيء يعتد به أصلا ☆ واعلم ان هذا النزاع انما هو في المعنى الحقيقي للصيغة كما عرفت وأما مجرد استعمالها فقد تستعمل في معان كثيرة قال الرازي في المحصول قال الاصوليون صيغة افعل مستعملة في خمسة عشر وجها للايجاب كقوله (أقيموا الصلاة) وللندب كقوله (فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا) ويقرب منه التأديب كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لابن عباس كل مما يليك فان الادب مندوب اليه وان كان قد جعله بعضهم قسما مغايرا للمندوب وللارشاد كقوله (فاستشهدوا) (فاكتبوا) والفرق بين الندب والارشاد ان الندب لثواب الآخرة والارشاد لمنافع الدنيا فانه لا ينتقص الثواب بترك الاستشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله وللاباحة كلوا واشربوا وللتهديد كاعملوا ما شئتم (واستفزز من استطعت) ويقرب منه الانذار كقوله (قل تمتعوا) وان كان قد جعلوه قسما آخر وللامتنان (فكلوا مما رزقكم الله) وللاكرام (ادخلوها بسلام آمنين) وللتسخير (كونوا قردة) وللتعجيز (فأتوا بسورة من مثله) وللاهانة (ذق انك أنت العزيز الكريم) وللتسوية (اصبروا أولا تصبروا) وللدعاء (رب اغفر لى) وللتمني كقوله (ألا أيها الليل الطويل الا انجلى)

المصنف من أنه مجاز لانه باعتبار الاستعمال اللغوى كما لا يضر فيه ذكر النقل مع المنقول حقيقة لان المراد بالنقل هنا المعنى اللغوى ولا يرد وجود النقل بهذا المعنى في بقية الاقسام لان المراد مجرد النقل بخلاف بقية الاقسام لاشتمالها معه على الزيادة أو النقصان أو الاستعارة لا يقال لا حاجة لذلك كله لان المنقول حقيقة في اصطلاح الناقل والكلام باعتبار الاصل فيجوز ارادة المعنى الاصطلاحى لانا نقول النقل بالمعنى الاصطلاحى لا يترتب عليه التجوز وقد دلت العبارة على ترتبه عليه (والمجاز بالاستعارة كقوله تعالى) يريد من قوله تعالى (جدارا يريد أن ينقض) أى يسقط فشبه ميله الى السقوط بارادة السقوط التى هى من صفات الحى دون الجماد في القرب من الفعل ثم استعير للميل المشبه لفظ المشبه به وهو لفظ الارادة ثم اشتق من لفظ الارادة المستعار لفظ الفعل وهو يريد فالاستعارة في المصدر أصلية وفي الفعل تبعية لجريانها فيه بتبعية جريانها في المصدر فظهر ان قوله يريد مجاز مبنى على التشبيه (والمجاز المبنى على التشبيه) بجعل

وللاحتقار (ألقوا ماأنتم ملقون) وللتكوين (كن فيكون) انتهى فهذه خمسة عشر معنى ومن جعل التأديب والانذار معنيين مستقلين جعلها سبعة عشر معنى وجعل بعضهم من المعانى الاذن نحو (كلوا من الطيبات) والخبر نحو (فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا)والتفويض نحو (فاقض ماأنت قاض) والمشورة كقوله (فانظر ماذا ترى) والاعتبار نحو (انظروا الى ثمره اذا أثمر)والتكذيب نحو(قل هاتوا برهانكم) والالتماس كقولك لنظيرك افعل والتلهيف نحو (موتوا بغيظكم) والتصبير نحو(فذرهم يخوضوا ويلعبوا) فتكون جملة المعانى ستة وعشرين معنى *

﴿ الفصل الرابع ﴾

ذهب جماعة من المحققين الى أن صيغة الأمر باعتبار الهيئة الخاصة موضوعة لمطلق الطلب من غير اشعار بالوحدة والكثرة واختاره الحنفية والآمدى وابن الحاجب والجوينى والبيضاوى قال السبكى وأراه رأى أكثر أصحابنا يعنى الشافعية واختاره أيضا المعتزلة وأبو الحسين البصرى وأبو الحسن الكرخى قالوا جميعا الاأنه لايمكن تحصيل المأموربه بأقل من مرة فصارت المرة من ضروريات الاتيان بالمأموربه لاأن الامر يدل عليها بذاته وقال جماعة ان صيغة الامر تقتضى المرة الواحدة لفظا وعزاه الاستاذ أبواسحق الاسفرائنى الى أكثر الشافعية وقال انه مقتضى كلام الشافعى وإنه الصحيح الاشبه بمذاهب العلماء وبه قال أبو على الجبائى وأبوهاشم وأبوعبدالله البصرى وجماعة من قدماء الحنفية وقال جماعة انها تدل على التكرار مدة العمر مع الامكان وبه قال أبواسحق الشيرازى والاستاذ أبواسحق الاسفرائنى وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وانما قيدوه بالامكان لتخرج أوقات ضروريات الانسان وقال الغزالى في المستصفى ان مرادهم من التكرار العموم قال أبو زرعة يحتمل أنهم أرادوا التكرار المستوعب لزمان العمر وهو كذلك عند القائل لكن بشرط الامكان دون أزمنة قضاء الحاجة والنوم وضروريات الانسان ويحتمل أنهم أرادوا ماذهب اليه بعض الحنفية والشافعية من أن الصيغة المقتضية للتكرار هى المعلقة على شرط أوصفة * وقيل انها للمرة وتحتمل التكرار وهذا مروى عن الشافعى ☆ وقيل بالوقف واختلف في تفسير معنى هذا الوقف فقيل المراد منه لاندرى أوضع للمرة أوللتكرار أوللمطلق وقيل المراد منه لايدرى مراد المتكلم للاشتراك بينهما وبه قال القاضى أبو بكر وجماعة وروى عن الجوينى * احتج الاولون باطباق أهل العربية على أن هيئة الامر لادلالة لها الاعلى الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب من قيام وقعود وغيرهما انما هو من المادة ولادلالة لها الاعلى مجرد الفعل فحصل من مجموع الهيئة والمادة أن تمام مدلول الصيغة هو طلب الفعل فقط والبراءة بالخروج عن عهدة الامر تحصل بفعل المأموربه مرة واحدة لتحقق ماهو المطلوب بادخاله في الوجود بها وبهذا يندفع ما احتج به من قال انها للمرة حيث قال ان الامتثال يحصل بالمرة فيكون لها وذلك لان حصوله بها لايستدعى اعتبارها جزأ من مدلول الامر لان ذلك حاصل على تقدير الاطلاق كما عرفت * واحتج الاولون أيضا بأن مدلول الصيغة طلب حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته فوجب أن يحصل الامتثال به في أيهما وجد ولايتقيد بأحدهما ☆ واعترض على هذا بأنه استدلال بمحل النزاع فان منهم من يقول هى الحقيقة المقيدة بالمرة ومنهم من يقول هى الحقيقة المقيدة بالتكرار * واحتجوا أيضا بان المرة والتكرار من صفات الفعل كالقلة والكثرة ولادلالة للموصوف على الصفة المعينة منهما واعترض على هذا بأنه انما يقتضى انتفاء دلالة المادة على المرة والتكرار والكلام في الصيغة هل هى تدل على شىء منهما أم لا واحتمال الصيغة لهما لايمنع ظهور أحدهما والمدعى انما هو للدلالة ظاهر الانصا * احتج القائلون بالتكرار انه تكرر المطلوب في النهى فعم الازمان فوجب التكرار في الامر لانهما طلب وأجيب بان هذا قياس في اللغة وقد تقرر بطلانه وأجيب أيضا بالفرق بينهما لان النهى لطلب الترك ولايتحقق الا بالترك في كل الاوقات والامر لطلب الاتيان بالفعل وهو يتحقق

علاقته هى المشابهة) يسمى استعارة) فالاستعارة مجاز علاقته المشابهة وكثيرا ماتطلق على استعمال اسم المشبه به في المشبه للمشابهة بينهما وهو الانسب بكلام المصنف اذ المجاز الذى هو اللفظ من حيث اتصافه بالمجازية حاصل بسبب الاستعمال المذكور أومعه وأماتوجيه الشارح فلايخفى اشكاله لان المصنف لم يسم المجاز استعارة الاأن يريد زيادة فائدة وهى التسمية المذكورة لاتوجيه كلام المصنف أويريد الاشارة الى التوجيه فان تسميته بالاستعارة تشعر بتحقق الاستعارة بمعنى الاستعمال المذكور الذى هو الانسب بكلام المصنف فليتأمل (والامر استدعاء الفعل) أى طلب مايعد فعلا لغة أوعرفا ولو بحسب الظاهر فشمل القول والنية والاعتقاد وان كان قد يتبادر من الفعل ومقابلته بالقول خلاف ذلك وقد صرح السيد وغيره بان الكيفيات النفسانية تعد افعالا والسين للتأكيد دون الطلب (بالقول) أى الدال عليه بالوضع (ممن هو دونه) أى دون الطلب في الرتبة (على سبيل الوجوب) أى على سبيل وصفة هى وجوب ذلك الفعل اى الجزم بالمنع من تركه ففيه تجريد

بوجوده مرة واعترض على هذا بأنه مصادرة على المطلوب لان كون اثباته يحصل بمرة هو عين النزاع اذ المخالف يقول هو للتكرار لا للمرة ☆ وأجيب عن أصل التكرار بأنه يستلزم المنع من فعل غير المأمور به لانه يستغرق جميع الاوقات ومن ضروريات البشر انه يشغله شأن عن شأن آخر فيتعطل عما سواه مما هو مأمور به وعن مصالح دينه ودنياه بخلاف النهى فان دوام الترك لا يشغله عن شيء من الافعال ☆ واعترض على هذا بأن النزاع انما هو في مدلول الصيغة هل تدل على التكرار أم لا وارادة المتكلم التكرار لا تستلزم كون التكرار مدلولا للصيغة فيجوز أن يكون اللفظ دالا على التكرار لكن المتكلم لا تتعلق به ارادته ☆ واستدل القائلون بالتكرار أيضا بأن الامر نهى عن اضداده وهى كل ما لا يجتمع مع المأمور به ومنها تركه وهو أى النهى يمنع من المنهى عنه دائما فيتكرر الامر في المأمور به اذ لو لم يتكرر واكتفى بفعله مرة في وقت واحد لم يمنع من اضداده في سائر الاوقات ☆ وأجيب بأن تكرر النهى الذى تضمنه الامر فرع تكرر الامر فاثبات تكرر الامر بتكرر النهى دور لتوقف كل من التكرارين على الاخر * واحتج من قال بأنه يتكرر اذا كان معلقا على شرط أو صفة بأنه قد تكرر في نحو قوله (وان كنتم جنبا فاطهروا) واجيب بأن الشرط هنا علة فيتكرر المأمور به بتكررها اتفاقا ضرورة تكرر المعلول بتكرر علته والنزاع انما هو في دلالة الصيغة مجردة ☆ قال الرازى في المحصول ان صيغة افعل لطلب ادخال ماهية المصدر في الوجود فوجب أن لا تدل على التكرار بيان الاولى ان المسلمين أجمعوا على أن أوامر الله تعالى منها ما جاء على التكرار كما في قوله تعالى أقيموا الصلاة ومنها ما جاء على غير التكرار كما في الحج وفي حق العباد أيضا فقد لا يفيد التكرار فان السيد اذا أمر عبده بدخول الدار أو بشراء اللحم لم يعقل منه التكرار ولو ذمه السيد على ترك التكرار للامه العقلاء ولو كرر العبد الدخول حسن من السيد أن يلومه ويقول له انى أمرتك بالدخول وقد دخلت فيكفى ذلك وما أمرناك بتكرار الدخول وقد يفيد التكرار فانه اذا قال احفظ دابتى فحفظها ثم أطلقها يذم * اذا ثبت هذا فنقول الاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وما ذاك الا طلب ادخال ماهية المصدر في الوجود واذا ثبت ذلك وجب أن لا يدل على التكرار لان اللفظ الدال على القدر المشترك بين الصورتين المختلفتين لا دلالة فيه على ما به تمتاز احدى الصورتين عن الاخرى لا بالوضع ولا بالاستلزام والامر لا دلالة فيه البتة على التكرار ولا على المرة الواحدة بل على طلب الماهية من حيث هى هى الا انه لا يمكن ادخال تلك الماهية في الوجود بأقل من المرة الواحدة فصارت المرة الواحدة من ضروريات الاتيان بالمأمور به فلا جرم دل على المرة الواحدة من هذا الوجه ثم اطال الكلام استدلالا للمذهب الاول ودفعا لحجج المذاهب الآخرة مما قد تقدم حاصل معناه ☆ واذا عرفت جميع ما حررناه تبين ان القول الاول هو الحق الذى لا محيص عنه وأنه لم يأت أهل الاقوال المخالفة له بشيء يعتد به ☆ هذا اذا كان الامر مجردا عن التعليق بعلة أو صفة أو شرط اما اذا كان معلقا بشيء من هذه فان كان معلقا على علة فقد وقع الاجماع على وجوب اتباع العلة واثبات الحكم بثبوتها فاذا تكررت تكرر وليس التكرار مستفادا ههنا من الامر وان كان معلقا على شرط أو صفة فقد ذهب كثير ممن قال ان الامر لا يفيد التكرار الى انه مع هذا التعليق يقتضى التكرار لا من حيث الصيغة بل من حيث التعليق لها على ذلك الشرط أو الصفة ان كان في الشرط أو الصفة ما يقتضى ذلك والا فلا تكرار كقول السيد لعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق وقول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فأنت طالق وكذا لو قال أعط الرجل العالم درهما وأعط الرجل الفقير درهما ☆ والحاصل انه لا دلالة للصيغة على التكرار الا بقرينة تفيد وتدل عليه فان حصلت حصل التكرار والا فلا فلا يتم استدلال المستدلين على التكرار بصور خاصة اقتضى الشرع أو اللغة أن الامر فيها يفيد التكرار لان ذلك خارج عن محل النزاع وليس النزاع الا في مجرد دلالة الصيغة مع عدم القرينة فالتطويل في مثل هذا المقام بذكر الصور التى ذكرها اهل الاصول لا يأتى بفائدة *

لئلا يلزم التكرار أو على سبيل وصفة ثابتة للوجوب وهى الجزم المذكور والظروف الثلاثة تتعلق باستدعاء والمحدود هو الامر المعطوف فيما سبق على أقسام الكلام لا ماهو من أقسامه وتعلق قوله بالقول بالاستدعاء قرينة على أن المراد القول اللفظى فلا يرد أنه مشترك بين النفسانى واللفظى في أحد قولى الاشعرى وحقيقة في النفسانى مجاز في اللفظى في القول الآخر وكل من المشترك والمجاز ممتنع في الحدود الا بقرينة وقد يشكل عليه أن الطلب المذكور أمر في الازل حقيقة ولا قول فيه لحدوثه فلا يتناوله بهذا الاعتبار هذا التعريف فان أجيب بان الغرض تعريفه باعتبار ما لا يزال لانه المحتاج اليه ورد عليه أن القول غير معتبر فيه باعتبار ما لا يزال أيضا بل هو خارج عنه مطلقا فالوجه ترك هذا القيد وبذلك يظهر ما يتوجه على ما يأتى من الاحتراز بالقول عن الاشارة وغيرها الذى سكت عليه الشراح (فان) فقد الاستدعاء كما في التهديد والتعجيز أو كان الاستدعاء للترك أو بغير القول كالاشارة والقرائن أو بقول غير دال بالوضع كانا طالب منك كذا فان

تركته عاقبتك فليس بامر بل نهي أوغيره ويشكل عليه أن المطلوب في النهي الكف وهو فعل ولا يندفع هذا بانه لا يسمى فعلا والالزم أن لا يكون نحو كف عن كذا أمر وأن الاستفهام طلب للفعل وهو التفهيم الذى هو فعل بلا اشتباه بالقول وقد يكون ممن هو دونه على سبيل الوجوب ويمكن أن يجاب بان أل في القول للعهد والمعهود بقرينة السياق الصيغة الاتى بيانهـا فيخرج النهى والاستفهام ويدخل طلب الكف بنحو كف وأن (كان) اى وجد (الاستدعاء للفعل (من المساوى) للمستدعى رتبة (سمى) ذلك الاستدعاء (التماسا أو) وجـد استدعاء من (الاعلى سمى) ذلك الاستدعاء (دعاء) هذا ما ذهب اليه جمهور المعتزلة وجمع من غيرهم والذى عليه الاشعرى وغيره وهو الاصح في جمع الجوامع وغيره ان ذلك يسمى أمرا أيضا (وان لم يكن) الاستدعاء (على سبيل الوجوب بان يجوز) بالبناء للمفعول (الترك) المأمور به (فظاهره) أى كلام المصنف حيث قيد بقوله على سبيل الوجوب (انه ليس بأمر) وقد قيل به وقيل انه أمر ومشى عليه في جمع

﴿ الفصل الخامس ﴾

اختلف في الامر هل يقتضى الفور ام لا فالقائلون بأنه يقتضى التكرار يقولون بانه يقتضى الفور لانه يلزم القول بذلك مما لزمهم من استغراق الاوقات بالفعل المأمور به على ما مر وأما من عداهم فيقولون المأمور به لا يخلو اما أن يكون مقيداً بوقت يفوت الاداء بفواته اولا وعلى الثانى يكون لمجرد الطلب فيجوز التأخير على وجه لا يفوت المأمور به وهذا هو الصحيح عند الحنفية وعزى الى الشافعي واصحابه واختاره الرازى والآمدى وابن الحاجب والبيضاوى قال ابن برهان لم ينقل عن ابى حنيفة والشافعي نص وانما فروعهما تدل على ذلك ☆ قال في المحصول والحق انه موضوع لطلب الفعل وهو القدر المشترك بين طلب الفعل على الفور وطلبه على التراخى من غير أن يكون في اللفظ اشعار بخصوص كونه فوراً أو تراخيا انتهى ☆ وقيل انه يقتضى الفور فيجب الاتيان به في اول اوقات الامكان للفعل المأمور به وعزى الى المالكية والحنابلة وبعض الحنفية والشافعية وقال القاضى الامر يوجب اما الفور أو العزم على الاتيان به في ثانى الحال وتوقف الجوينى في انه باعتبار اللغة للفور او التراخى قال فيمتثل المأمور بكل من الفور والتراخى لعدم رجحان أحدهما على الآخر مع التوقف في اثمه بالتراخى لا بالفور لعدم احتمال وجوب التراخى وقيل بالوقف في الامتثال اى لا ندرى هل يأثم ان بادر أو ان اخر لاحتمال وجوب التراخى ☆ استدل القائلون بالتكرار والمستلزم لاقتضاء الفور بما تقدم في الفصل الذى قبل هذا وقد تقدم دفعه واحتج من قال بانه في غير المقيد بوقت لمجرد الطلب بما تقدم ايضا من ان دلالته لا تزيد على مجرد الطلب بفور او تراخ لا بحسب المادة ولا بحسب الصيغة لان هيئة الامر لا دلالة لها الا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب من المادة ولا دلالة لها الا على مجرد الفعل فلزم ان تمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط وكونها دالة على الفور أو التراخى خارج عن مدلوله وانما يفهم ذلك بالقرائن فلابد من جعلها حقيقة للقدر المشترك بين القسمين دفعا للاشتراك والمجاز والموضوع لافادة القدر المشترك بين القسمين لا يكون فيه اشعار بخصوصية احدهما على التعيين لان تلك الخصوصية مغايرة لمسمى اللفظ وغير لازمة فثبت ان اللفظ لا اشعار له بخصوص كونه فوراً ولا بخصوص كونه تراخيا ☆ واحتجوا ايضا بانه يحسن من السيد ان يقول لعبده افعل الفعل الفلانى في الحال أو غدا ولو كان كونه فورا داخلا في لفظ افعل لكان الاول تكرارا والثانى نقضا وانه غير جائز ☆ واحتجوا أيضا بأن أهل اللغة قالوا الافرق بين قولنا تفعل وبين قولنا افعل الا ان الاول خبر والثانى انشاء لكن قولنا تفعل لا اشعار له بشيء من الاوقات فانه يكفى في صدقه الاتيان به في أى وقت كان فكذلك الامر والا لكان بينهما فرق سوى كون أحدهما خبرا والثانى انشاء ☆ واحتج القائلون بالفور بأن كل مخبر بكلام خبرى كزيد قائم ومنشىء كبعت وطالق يقصد الحاضر عند الاطلاق عن القرائن حتى يكون موجد للبيع والطلاق بما ذكر فكذا الامر والجامع بينه وبين الخبر كون كل منهما من اقسام الكلام وبينه وبين سائر الانشاآت التى يقصد بها الحاضر كون كل منهما انشاء ☆ وأجيب بأن ذلك قياس فى اللغة لانهم قاسوا الامر فى افادته الفور على الخبر والانشاء للجامع المذكور وهو مع اتحاد الحكم غير جائز فكيف مع اختلافه فانه في الخبر والانشاء تعين الزمان الحاضر للمظروفية ويمتنع ذلك في الامر لان الحاصل لا يطلب ☆ واحتجوا ثانيا بان النهى يفيد الفور فكذا الامر والجامع بينهما كونهما طلبا وأجيب بانه قياس فى اللغة وقد تقدم بطلانه وأيضا الفور في النهى ضرورى لان المطلوب الترك مستمرا على ما مر بخلاف الامر وأيضا المطلوب بالنهى هو الامتثال لانه يفيد الفور فالمراد أن الفور ضرورى فى الامتثال للنهى ☆ واحتجوا ثالثا بأن الامر نهى عن الاضداد والنهى للفور فيلزم أن يكون الامر للفور وأجيب بما تقدم من الدفع بمثل هذا في الفصل الذى قبل هذا ☆ واحتجوا رابعا بأن الله ذم ابليس على عدم الفور بقوله (مامنعك أن لا تسجد اذ أمرتك) حيث قال (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا) فدل على انه للفور والا لما استحق الذم لانه لم يتضيق عليه وقت

وأجيب عن هذا بأن ذلك حكاية حال فلعله كان مقرونا بما يدل على الفور ولايخفى مافي هذا الجواب من الضعف فانه لوكان مجرد التجويز مسوغا لدفع الأدلة لم يبق دليل الاوقيل فيه مثل ذلك وأجيب أيضا بأن هذا الامر لابليس مقيد بوقت وهو وقت نفخ الروح في آدم بدليل قوله (فاذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين) فذم ابليس على تركه الامتثال للأمر في ذلك الوقت المعين ✡ واحتجوا خامسا بقوله سبحانه وتعالى (وسارعوا الى مغفرة من ربكم) وقوله (فاستبقوا الخيرات) وأجيب بأن هاتين الآيتين لودلتا على وجوب الفور لما فيهما من الامر بالمسارعة والاستباق لم يلزم منه دلالة نفس الأمر على الفور ✽ واحتجوا سادسا بأنه لوجاز التأخير لجاز اما الى بدل أو غير بدل والقسمان باطلان فالقول بجواز التأخير باطل ✽ اما فساد القسم الاول فهو أن البدل هو الذى يقوم مقام المبدل من كل الوجوه فاذا أتى بهذا البدل وجب أن يسقط عنه التكليف وبالاتفاق ليس كذلك ✡ وأما فساد القسم الثانى فذلك يمنع من كونه واجبا لانه لايفهم من قولنا ليس بواجب الا أنه يجوز تركه الى غير بدل ✽ وأجيب باختيار الشق الاول ويقوم البدل مقام المبدل في ذلك الوقت لافي كل الاوقات فلا يلزم من الاتيان بالبدل سقوط الامر بالمبدل ورد بانه اذا كان مقتضى الامر الاتيان بتلك الماهية مرة واحدة فى أى وقت كان فهذا البدل قائم مقامه في هذا المعنى فقد حصل ماهو المقصود من الامر بتمامه فوجب سقوط الامر بالكلية وانما يتم ماذكروه من الجواب بتقدير اقتضاء الامر للتكرار وهو باطل كما تقدم ✽ واحتجوا سابعا بأنه لوجاز التأخير لوجب أن يكون الى وقت معين أو الى آخر أزمنة الامكان والاول منتف لان الكلام في غير الموقت والثانى تكليف مالايطاق لكونه غير معين عند المكلف والتكليف بايقاع الفعل في وقت مجهول تكليف بما لايطاق ✡ وأجيب بالنقض الاجمالى والنقض التفصيلى أما الاجمالى فلجواز التصريح بالاطلاق بأن يقول الشارع افعل ولك التأخير فانه جائز اجماعا وماذكرتم من الدليل جار فيه وأما التفصيلى فبأنه انما يلزم تكليف مالايطاق بايجاب التأخير الى آخر أزمنة الامكان أما جواز التأخير الى وقت يعينه المكلف فلا يلزم منه تكليف مالايطاق لتمكنه من الامتثال في أى وقت أراد ايقاع الفعل فيه ✽ واحتج القاضى لما ذهب اليه انه ثبت في خصال الكفارة بأنه لوأتى باحداها أجزأ ولوأخل بها عصى وان العزم يقوم مقام الفعل فلا يكون عاصيا الابتركهما ✡ وأجيب بان الطاعة انماهى بالفعل بخصوصه فهو مقتضى الامر فوجوب العزم ليس مقتضاه ✡ واستدل الجوينى على ماذهب اليه من الوقف بان الطلب متحقق والشك في جواز التأخير فوجب الفور ليخرج عن العهدة بيقين ✡ واعترض عليه بان هذا الاستدلال لايلائم ماتقدم له من التوقف في كون الامر للفور وأيضا وجوب المبادرة ينافي قوله المتقدم حيث قال أقطع بان المكلف مهما أتى بالمأمور به فهو موقع بحكم الصيغة للمطلوب ✽ واعترض عليه أيضا بأن التأخير لانسلم انه مشكوك فيه بل التأخير جائز حقا لما تقدم من الادلة فالحق قول من قال انه لمطلق الطلب من غير تقييد بفور ولاتراخ ولاينافي هذا اقتضاء بعض الاوامر للفور كقول القائل أسقنى أطعمنى فانما ذلك من حيث ان مثل هذا الطلب يراد منه الفور فكان ذلك قرينة على ارادته به وليس النزاع في مثل هذا انما النزاع في الاوامر المجردة عن الدلالة على خصوص الفور أو التراخي كما عرفت ✡

(الفصل السادس)

ذهب الجمهور من أهل الاصول ومن الحنفية والشافعية والمحدثين الى أن الشئ المعين اذا أمر به كان ذلك الامر به نهيا عن الشئ المعين المضاد له سواء كان الضد واحدا كما اذا أمره بالايمان فانه يكون نهيا عن الكفر واذا أمره بالحركة فانه يكون نهيا عن السكون أو كان الضد متعددا كما اذا أمره بالقيام فانه يكون نهيا عن القعود والاضطجاع والسجود وغير ذلك ✽ وقيل ليس نهيا عن الضد ولا يقتضيه عقلا واختاره الجوينى والغزالى وابن الحاجب ✽ وقيل انه نهى عن واحد من الاضداد غير معين وبه قال جماعة من الحنفية والشافعية والمحدثين ومن

الجوامع وغيره حيث ترك هذا القيد وفسر الشارح ماهو ظاهر كلام المصنف اعتذارا عن تقييده بقوله (أى) ليس بأمر (في الحقيقة) وفي كل من هذا الاعتذار وحد الامر بما ذكر بحث قوى أوضحناه في الاصل واختصار الاول انه ان أراد بالحقيقة مقابل المجاز فلا حاجة لهذا الكلام فانه معلوم اذ ليس الكلام الافيما يسمى أمرا حقيقة فالخارج بقيوده ليس معناه الا انه ليس بأمر حقيقة مع انه حينئذ لاوجه لذكر في وان أراد بالحقيقة الواقع فان أراد بانه ليس أمرا انه لا يكون متعلق الصيغة ورد أن كونه يكون متعلقها مما لانزاع فيه أو انه لايسمى أمرا ورد ان من لايسميه أمرا لايسميه أمرا لافي الواقع ولافي الظاهر فلا يصح التقييد بالواقع وان أراد بالحقيقة المعنى بمعنى انه لجواز تركه أشبه المباحات ورد ان هذا لايخرجه عن كونه من افراد الامر حقيقة حتى يحترز عنه واختصار الثانى المفهوم مما سبق انه ان أراد حد الامر اللفظى فاللفظى ليس استدعاء أو النفسى فقد ذهب الاشعرى وأصحابه وصححه في جمع الجوامع وغيره الى تنوع الكلام النفسى في الازل حقيقة

هؤلاء القائلين بأنه نهى عن الضد من عمم فقال انه نهى عن الضد في الامر الايجابي والامر الندبي ففي الاول نهى
تحريم وفي الثاني نهي كراهة ومنهم من خصص ذلك بالامر الايجابي دون الندبي ومنهم أيضا من جعل النهى عن
الشيء أمرا بضده كما جعل الامر بالشيء نهيا عن ضده ومنهم من اقتصر على كون الامر بالشيء نهيا عن ضده
وسكت عن النهى وهذا معزو الى الاشعرى ومتابعيه ☆ واتفق المعتزلة على أن الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده
والنهى عن الشيء ليس أمرا بضده وذلك لنفيهم الكلام النفسي ومع اتفاقهم على هذا النفي أى نفي كون كل
واحد منهما عينا للاثبات ضده أو نفيه اختلفوا هل يوجب كل من الصيغتين حكما في الضد أم لا فابو هاشم ومتابعوه
قالوا لا يوجب شيء منهما حكما في الضد بل الضد مسكوت عنه وأبو الحسين وعبد الجبار قالا الامر يوجب حرمة
الضد وفي عبارة أخرى عنهم يدل عليها وفي عبارة ثالثة عنهم يقتضيها وقال الرازى والقاضى أبو زيد وشمس الائمة
السرخسي وصدر الاسلام وأتباعهم من المتأخرين الامر يقتضي كراهة الضد ولو كان إيجابا والنهى يقتضي
كون الضد سنة مؤكدة ولو كان النهى تحريما وقال جماعة منهم صدر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما ان النزاع
انما هو في أمر الفور لا التراخي وفي الضد الوجودى المستلزم للترك لا في الترك قالوا وليس النزاع في لفظ الامر
والنهى بأن يقال للفظ الامر نهى وللفظ النهى أمر للقطع بأن الامر موضوع بصيغة أفعل والنهى موضوع
بصيغة لا تفعل وليس النزاع أيضا في مفهومهما للقطع بأنهما متغايران بل النزاع في أن طلب الفعل الذى هو الامر
عين طلب ترك ضده الذى هو النهى وطلب الترك الذى هو النهى عين طلب فعل ضده الذى هو الامر وهكذا
حرروا محل النزاع ☆ وفائدة الخلاف في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده استحقاق العقاب بترك المأمور به
فقط اذا قيل بأنه ليس نهيا عن ضده أو به وبفعل الضد اذا قيل بانه نهى عن فعل الضد لانه خالف أمرا ونهيا
وعصى بهما وهكذا في النهى ☆ استدل القائلون بأن الامر بالشيء نهى عن ضده بأنه لو لم يكن الامر بالشيء نهيا
عن ضده لكان إما مثله أو ضده أو خلافه واللازم باطل بأقسامه أما الملازمة فلان كل متغايرين اما أن يتساويا
في صفات النفس أولا والمعنى بصفات النفس ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل أمر زائد عليه كالانسانية
للانسان والحقيقة والوجود بخلاف الحدوث والتحيز فان تساويا فيها فهما مثلان كسوادين أو بياضين
والا فاما أن يتنافيا بانفسهما أى يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما أولا فان تنافيا بأنفسهما
فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ☆ واما انتفاء اللازم بأقسامه فلانهما لو كانا ضدين
أو مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان اذ جواز الامر بالشيء والنهى عن ضده معا ووقوعه ضرورى
ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان الخلافين حكمهما كذلك كما يجتمع
السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ومع الرائحة فكان يجوز أن يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهى عن
ضده وهو الامر بضده وذلك محال لانه يكون الامر حينئذ طلب ذلك الشيء في وقت طلب فيه عدمه وأجيب
بمنع كون لازم كل خلافين ذلك أى جواز اجتماع كل مع ضد الآخر لجواز تلازمهما الضد للآخر (١) وحينئذ
فالنهى جواز الانفكاك في المتغايرين كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول فلا يجامع أحد الخلافين على تقدير
تلازمهما الضد الآخر وحينئذ فالنهى اذا ادعى كون الامر إياه اذا كان طلب ترك ضد المأمور به اخترنا
كونهما خلافين ولا يجب اجتماع النهى اللازم من الامر مع ضد طلب المأمور به كما زعموا كالامر بالصلاة
والنهى عن الاكل فانهما خلافان ولا يلزم من كونهما خلافين اجتماع الصلاة المأمور بها مع اباحة الاكل
الذى هو ضد النهى عن الاكل * واستدلوا أيضا بأن فعل السكون عين ترك الحركة وطلب فعل السكون طلب

(١) كذا بالاصل وفي العبارة تكرار مع ما بعد وسقط كما يعلم من شرح التحرير والسعد على العضد
والصواب لجواز تلازمهما المبنى على أنه لا يشترط جواز الانفكاك

لترك

الى الامر وغيره مع انه
لا قول في الازل لانه حادث
فكيف يجعله فصلا له
والحقيقة لا توجد بدون
فصلها (وصيغته) أى
صيغة الامر (الدالة عليه)
بالوضع (افعل) قال في
شرح جمع الجوامع والمراد
بها كل ما يدل على الامر
من صيغته انتهى
فيدخل افعلى وافعلا
وافعلوا واستفعل وانفعل
وغير ذلك قال الاسنوى
ويقوم مقامها اسم الفعل
كصه والمضارع المقرون
باللام (نحو اضرب واكرم
واشرب) وكأنه أشار بهذه
الامثلة الى أن المراد
مادة افعل دون هيئته حتى
يشمل غير المفتوح (وهي)
أى الصيغة (عند
الاطلاق) عما يدل على
خصوص الوجوب أو غيره
كالدال على عدم الوجوب
فقوله (والتجرد عن
القرينة الصارفة عن
طلب الفعل) حالية أو
مقالية متصلة أو منفصلة
والمراد بها ما يدل بالوضع
أو بغيره وان كانت مفسرة
بما يدل لا بالوضع من عطف
بعض افراد الشيء عليه
لا من عطف التفسير
والاصدق الاطلاق مع
قرينة الندب وهو فاسد
(تحمل عليه أى على
الوجوب) لانه المعنى
الحقيقي لها على الصحيح
وهذا لا ينافي ما تقدم
عن جمع الجوامع وغيره

لترك الحركة وطلب تركها هو النهى * وأجيب بأن النزاع على هذا يرجع لفظيا في تسمية فعل المأمور به تركا لضده وفي تسمية طلبه نهيا فان كان ذلك باعتبار اللغة فلم يثبت فيهما ما يفيد ذلك * ورد بمنع كون النزاع لفظيا بل هو في وحدة الطلب القائم بالنفس بأن يكون طلب الفعل عين طلب ترك ضده * وأجيب ثانيا بحصول القطع بطلب الفعل مع عدم خطور الضد وانما يتم ما ذكروه من كون فعل السكون عين ترك الحركة فيما كان أحدهما ترك الآخر لا في الاضداد الوجودية فطلب ترك أحدها لا يكون طلبا للمأمور به لانه يتحقق تركه في ضمن ضد آخر * واستدل القائلون بأن الامر بالشيء ليس نهيا عن ضده ولا نقيضه بأنه لو كان الامر بالشيء عين النهى عن الضد ومستلزما له لزم تعقل الضد والقطع حاصل بتحقق الامر بالشيء مع عدم خطور الضد على البال * واعترض بان الذى لا يخطر بالبال من الاضداد انما هو الاضداد الجزئية وليست مرادة للقائل بأن الامر بالشيء نهى عن ضده والنهى عن الشيء أمر بضده بل المراد الضد العام وهو ما لا يجامع المأمور به وتعقله لازم للامر والنهى اذ طلب الفعل موقوف على العلم بعدمه لانتفاء طلب الحاصل المعلوم حصوله والعلم بالعدم ملزوم للعلم بالضد الخاص والضد الخاص ملزوم للضد العام فلا بد من تعقل الضد العام في الامر بالشيء وكذلك لا بد منه في النهى عن الشيء ☆ ولا يخفى ما في هذا الاعتراض من عدم التوارد فان شرط التوارد الذى هو مدار الاعتراض كون مورد الايجاب والسلب للمتخاصمين بحيث يكون قول كل منهما على طرف النقيض لقول الآخر والمستدل انما نفى خطور الضد الخاص على الاطلاق فقول المعترض ان الذى لا يخطر هو الاضداد الجزئية موافقة معه فيها فلا تتحقق المناظرة بينهما باعتبار ذلك نعم يجاب عنه بأن مراد المعترض من ذلك بيان غلط المستدل من حيث انه اشتبه عليه مراد القائل بأن الامر بالشيء نهى عن الضد فزعم أن مراده الاضداد الجزئية وليس كذلك بل الضد العام ولا يصح نفى خطوره بالبال لما تقدم فحينئذ تنعقد المناظرة بينهما ويتحقق التوارد وأيضا هذا الاعتراض متناقض في نفسه فان قول المعترض إن ما لا يخطر بالبال هو الاضداد الجزئية يناقض قوله ان العلم بعدم الفعل ملزوم العلم بالضد الخاص لان الايجاب الجزئى نقيض السلب الكلى عند اتحاد النسبة * وأجيب بمنع توقف الامر بالفعل على العلم بعدم التلبس بذلك الفعل في حال الامر به لان المطلوب مستقبل فلا حاجة للطالب الى الالتفات الى ما في الحال من وجود الفعل أو عدمه ولو سلم توقف الامر بالفعل على العلم بعدم التلبس به فالكف عن الفعل المطلوب مشاهد محسوس فقد تحقق ما توقف عليه الامر بالفعل من العلم بعدم التلبس به ولا يستلزم شهود الكف بالسكون عن الحركة اللازمة لمباشرة الفعل المأمور به(١) ولو سلم لزوم تعقل الضد في الجملة فمجرد تعقله ليس ملزوما لتعلق الطلب بتركه الذى هو معنى النهى عن الضد لجواز الاكتفاء في الامر بالشيء بمنع ترك الفعل المأمور به فترك المأمور به ضده وقد تعقل حيث منع عنه لكنه فرق بين المنع عن الترك وبين طلب الكف عن الترك ☆ وتوضيحه أن الآمر بفعل غير مجوز تركه فقد يخطر بباله تركه من حيث انه لا يجوزه ملحوظا بالتبع لا قصدا وبهذا الاعتبار يقال منع تركه ولا يقال طلب الكف عن تركه لانه يحتاج الى توجه قصدى ☆ واستدل القائلون بأن الامر بالشيء يتضمن النهى عن ضده بان أمر الايجاب طلب فعل يذم بتركه فاستلزم النهى عن تركه وعما يحصل الترك به وهو الضد للمأمور به فاستلزم الامر المذكور النهى عن ضده ☆ واعترض على هذا الدليل بأنه لو تم لزم تصور الكف عن الكف عن المأمور به لكل أمر إيجاب وتصور الكف عن الكف لازم لطلب الكف عن الكف واللازم باطل للقطع بطلب الفعل مع عدم خطور الكف عن الكف ولو سلم تصور الكف عن الكف منع كون الذم بالترك جزء

(١) كذا بالاصل ولعله سقط من العبارة مفعول الاستلزام كما يعلم بمراجعة عبارة التحرير وشرحه ونصها (ولا يستلزم) الكف حينئذ (العلم بفعل ضد خاص لحصوله) أى الكف (بالسكون) فلا يلزم تعقل الضد

خلافا لظاهر كلام المصنف من تناول الامر حقيقة لغير الوجوب لانهما مسئلتان كما حرره الاسنوى وغيره احداهما ان لفظ الامر حقيقة في الاستدعاء ولو غير جازم والثانية ان صيغة افعل حقيقة في الوجوب خاصة نحو (أقيموا الصلاة) فانه محمول على الوجوب لاطلاقه وتجرده عن القرائن (الا) منقطع (ما دل الدليل على ان المراد منه الندب أو الاباحة) مثلا من الصيغ (فيحمل عليه) أى على الندب (أو الاباحة) مثلا (مثال) المحمول على (الندب) لقيام دليل ارادته منه كما يتوهم من قوله تعالى (فكاتبوهم) أى ندبا (ان علمتم فيهم خيرا) اى امانة وقدرة على أداء المال بالاحتراف كما قاله الشافعى (ومثال) المحمول على (الاباحة) لقيام دليل ارادته منه اصطادوا من قوله تعالى (واذا حللتم) من الاحرام (فاصطادوا) و الدليل على ما ذكر في الآيتين انهم قد أجمعوا على عدم وجوب الكتابة و) عدم (وجوب الاصطياد) والاجماع من الادلة وفيه بحث لان الاجماع على مجرد عدم الوجوب لا يدل على أن المراد منه الندب والاباحة كما هو مقتضى التمثيل لما دل الدليل على ان المراد منه الندب

الامر الايجابى أولازم مفهومه لزوما عقلياواستلزام الامر الايجابى النهى عن تركه فرع كون الذم بالترك جزأ أولازما * وماقيل من انه لوسلم أن الامر بالشىء متضمن للنهى عن ضده لزم أن لامباح اذترك المأموربه وضده يعم المباحات والمفروض أن الامر يستلزم النهى عنها والمنهى عنه لايكون مباحافغير لازم اذ المراد من الضد المنهى عنه الضد المفوت للامر وليس كل ضد مفوتا ولا كل مقدر من المباحات ضدامفوتا كخطوه في الصلاة وابتلاع ريقه وفتح عينه ونحو ذلك فانها أمور مغايرة بالذات للصلاة وبهذا الاعتبار يطلق الضد للصلاة لكنها لاتفوت الصلاة * وزاد القائلون بأن النهى عن الشىء يتضمن الامر بضده كما أن الامر بالشىء يتضمن النهى عن ضده دليلا آخر فقالوا ان النهى طلب ترك فعل وتركه بفعل احد أضداده فوجب احد أضداده وهو الامر لان مالا يحصل الواجب الابه واجب ☆ ودفع بأنه يلزم كون كل من المعاصى المضادة واجبا كالزنا فانه من حيث كونه تركا للواط لكونه ضداله يكون واجبا ويكون اللواط من حيث كونه تركا للزنا واجبا☆ ودفع أيضا بأنه يستلزم أن لايوجد مباح لان كل مباح ترك المحرم وضد له ☆ فان قيل غاية مايلزم وجوب أحد المباحات المضادة لا كلها فيقال ان وجوب أحد الاشياء لاعلى التعيين بحيث يحصل ماهو الواجب بأداء كل واحد منها ينافي الاباحة كما في خصال الكفارة ودفع أيضا بمنع وجوب مالايتم الواجب أو المحرم الابه ☆ ورد بأنه لولم يجب مالايتم الواجب أو المحرم الابه لجاز تركه وذلك يستلزم جواز ترك المشروط في الواجب وجواز فعل المشروط في المحرم بدون شرطه الذى لايتم الابه ☆ واستدل المخصصون لامر الايجاب بأن استلزام الذم للترك المستلزم للنفى انما هو في أمر الوجوب * واستدل القائل بأن الأمر يقتضى كراهة الضد ولو ايجابا والنهى يقتضى كون الضد سنة مؤكدة بمثل مااستدل به القائلون بأن الامر بالشىء نهى عن ضده ان كان واحدا والا فعن الكل وان النهى أمر بالضد المتحد وفي المتعدد بواحد غير معين ☆ ويجاب عنه بأن ذكر الكراهة في جانب الأمر وذكر السنية في جانب النهى يوجب الاختلاف بينهم ☆ واذا عرفت ماحررناه من الادلة والردود بها فاعلم أن الارجح في هذه المسئلة أن الامر بالشىء يستلزم النهى عن ضده بالمعنى الأعم فان اللازم بالمعنى الأعم هو أن يكون تصور الملزوم واللازم معا كافيا في الجزم باللزوم بخلاف اللازم بالمعنى الاخص فان العلم بالملزوم هناك يستلزم العلم باللازم وهكذا النهى عن الشىء فانه يستلزم الامر بضده بالمعنى الأعم ☆

﴿ الفصل السابع ﴾

اعلم أن الاتيان بالمأموربه على وجهه الذى أمر به الشارع قد وقع الخلاف فيه بين أهل الاصول هل يوجب الاجزاء أم لا وقد فسر الاجزاء بتفسيرين أحدهما حصول الامتثال به والاخر سقوط القضاء به فعلى التفسير الاول أن الاتيان بالمأموربه على وجهه يقتضى تحقق الاجزاء المفسر بالامتثال وذلك متفق عليه فان معنى الامتثال وحقيقته ذلك وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه فقال جماعة من أهل الاصول ان الاتيان بالمأموربه على وجهه يستلزم سقوط القضاء وقال القاضى عبد الجبار لايستلزم ☆ استدل القائلون بالاستلزام بانه لولم يستلزم سقوط القضاء لم يعلم امتثال أبدا واللازم منتف فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه حينئذ يجوز أن يأتى بالمأمور به ولا يسقط عنه بل يجب عليه فعله مرة أخرى قضاء وكذلك القضاء اذا فعله لم يسقط كذلك وأما انتفاء اللازم فمعلوم قطعا واتفاقا وأيضا ان القضاء عبارة عن استدراك ماقد فات من مصلحة الاداء والفرض أنه قد جاء بالمأموربه على وجهه ولم يفت منه شىء وحصل المطلوب بتمامه فلو أتى به استدراكا لكان تحصيلا للحاصل * قال في المحصول فعل المأموربه يقتضى الاجزاء خلافا لابى هاشم واتباعه ☆ لنا وجوه (الاول) أنه أتى بما أمر به فوجب أن يخرج عن العهدة وانما قلنا إنه أتى بما أمر به لأن المسئلة مفروضة فيما اذا كان الامر كذلك وإنما قلنا يلزم أن يخرج عن العهدة لانه لوبقى الامر بعد ذلك لبقى إما متناولا للمأتى به أو لغيره والاول باطل لان الحاصل لايمكن تحصيله والثانى باطل لانه يلزم أن يكون الامر قد كان متناولا لغير ذلك الذى وقع مأتيا به ولو كان

أو الاباحة الا ان يجاب بان المقصود الاستدلال على بعض المدعى وهو عدم الوجوب (ولايقتضى) بالتحتية أى الامر (التكرار) وان قيد بوقت أو سبب ولا المرة فلايدل على خصوص واحد منها (على) القول (الصحيح لان ما قصد به من تحصيل المأمور به يتحقق بالمرة الواحدة) كما يتحقق بالاكثر فهو لطلب الماهية لا لتكرار ولا مرة لكن المرة ضرورية فلا يتحقق التحصيل باقل منها فتجب لذلك (والاصل براءة الذمة مما زاد عليه) فلايجب وفي هذا الدليل بحث لان حاصله مع التأمل مصادرة على المطلوب لان حاصله أن المقصود تحصيل المأمور به مطلقا والخصم يمنع ذلك ويدعى أن المقصود تحصيله متكررا فتأمله ثم رأيت العضد وحواشيه سبقانى الى هذا الاشكال (الا) منقطع (اذا دل الدليل على قصد التكرار فيعمل به) أى التكرار بان يعتقد انه مطلوب أو بالدليل بان يعتقد مقتضاه من طلب التكرار ثم ان دل الدليل على قدر معين فذاك والا فقياس ما يأتى على مقابل الصحيح جريانه هنا وذلك (كالامر بالصلوات الخمس) في نحو قوله تعالى أقيموا

كذلك لما كان المأتى به تمام متعلق الامر وقد فرضناه كذلك هذا خلف (والثانى) أنه لا يخلو اما أن يجب عليه فعله ثانيا وثالثا أو يتفصى عن عهدته بما ينطلق عليه الاسم والأول باطل لما بينا على أن الامر لا يفيد التكرار والثانى هو المطلوب لانه لا معنى للاجزاء الا كونه كافيا في الخروج عن عهدة الامر (والثالث) أنه لو لم يقتض الاجزاء لكان يجوز أن يقول السيد لعبده افعل فاذا فعلت لا يجزىء عنك ولو قال ذلك أحد لعد مناقضا ☆ احتج المخالف بوجوه (الاول) أن النهى لا يدل على الفساد بمجرده فالامر يجب أن لا يدل على الاجزاء بمجرده (والثانى) أن كثيرا من العبادات يجب على الشارع فيها اتمامها والمضى فيها ولا تجزئه عن المأمور به كالحجة الفاسدة والصوم الذى جامع فيه (والثالث) ان الامر بالشىء لا يفيد الا كونه مأمورا به فأما أن الاتيان به يكون سببا لسقوط التكليف فذاك لا يدل عليه بمجرد الامر * والجواب عن الاول انا ان سلمنا أن النهى لا يدل على الفساد لكن الفرق بينه وبين الامر ان نقول النهى يدل على منعه من فعله وذلك لا ينافي أن يقول انك لو أتيت به لجعلته سببا لحكم آخر أما الامر فلا دلالة فيه الا على اقتضائه المأمور به مرة واحدة فاذا أتى به فقد أتى بتمام المقتضى فوجب أن لا يبقى الامر بعد ذلك مقتضيا لشىء ☆ وعن الثانى أن تلك الافعال مجزئة بالنسبة الى الامر الوارد باتمامها وغير مجزئة بالنسبة الى الامر الاول لان الامر الاول اقتضى ايقاع المأمور به لا على حد الوجه الذى وقع بل على وجه آخر وذلك الوجه لم يوجد * وعن الثالث ان الاتيان بتمام المأمور به يوجب أن لا يبقى الامر مقتضيا بعد ذلك وذلك هو المراد بالاجزاء *

﴿ الفصل الثامن ﴾

اختلف اهل القضاء بأمر جديد أو بالامر الاول هذه المسئلة لها صورتان ﴿الصورة الاولى﴾ الامر المقيد كما اذا قال افعل في هذا الوقت فلم يفعل حتى مضى فالامر الاول هل يقتضى ايقاع ذلك الفعل فيما بعد ذلك الوقت فقيل لا يقتضى لوجهين (الاول) أن قول القائل لغيره افعل هذا الفعل يوم الجمعة لا يتناول الامر (١) واذا لم يتناوله لم يدل عليه بنفى ولا اثبات (الثانى) ان أوامر الشرع تارة لا تستلزم وجوب القضاء كما في صلاة الجمعة وتارة تستلزمه ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال فلا يلزم القضاء الا بأمر جديد وهو الحق واليه ذهب الجمهور وذهب جماعة من الحنابلة والحنفية والمعتزلة الى أن وجوب القضاء يستلزمه الامر بالاداء في الزمان المعين لان الزمان غير داخل في الامر بالفعل ورد بانه داخل لكونه من ضروريات الفعل المعين وقته والا لزم أن يجوز التقدم على ذلك الوقت المعين واللازم باطل فالملزوم مثله ﴿ الصورة الثانية ﴾ الامر المطلق وهو أن يقول افعل ولا يقيده بزمان معين فاذا لم يفعل المكلف ذلك في أول أوقات الامكان فهل يجب فعله فيما بعد أو يحتاج الى دليل فمن لم يقل بالفور يقول ان ذلك الامر المطلق يقتضى الفعل مطلقا فلا يخرج المكلف عن العهدة الا بفعله ومن قال بالفور قال انه يقتضى الفعل بعد أول أوقات الامكان وبه قال أبو بكر الرازى ومن القائلين بالفور من يقول انه لا يقتضيه بل لابد في ذلك من دليل زائد * قال في المحصول ومنشأ الخلاف أن قول القائل لغيره افعل هل معناه افعل في الزمان الثانى فان عصيت ففى الثالث فان عصيت ففى الرابع ثم كذلك أبدا أو معناه في الثانى من غير بيان حال الزمان الثالث والرابع فان قلنا بالاول اقتضى الامر الاول الفعل في سائر الازمان وان قلنا بالثانى لم يقتضه والحق ان الامر المطلق يقتضى الفعل من غير تقييد بزمان فلا يخرج المكلف عن عهدته الا بفعله وهو أداء وان طال التراخى لان تعيين بعض أجزاء الوقت له لا دليل عليه واقتضاؤه الفور لا يستلزم أنه بعد أول أوقات الامكان قضاء بل غاية ما يستلزمه أن يكون المكلف آثما بالتاخير عنه الى وقت آخر * وقد استدل للقائلين بأن الامر المقيد بوقت معين لا يقتضى ايقاع ذلك الفعل في وقت آخر بانه لو وجب القضاء بالامر الاول لكان مقتضيا للقضاء واللازم باطل فالملزوم مثله أما الملازمة فبينة اذ الوجوب أخص من الاقتضاء وثبوت الاخص يستلزم ثبوت

(١) كذا بالاصل سقط من العبارة قوله فعله في غيره

الصلاة وقد دل الدليل كحديث المعراج على تكرارها في كل يوم وليلة (والامر بصوم رمضان) في نحو قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته أى رؤية هلال رمضان وقد دل الدليل كقوله في حديث مسلم عن أنس صدق في جواب قولهم وزعم رسولك ان علينا صوم رمضان في سنتنا اذ فيه كما قال الامام النووى ان صوم رمضان يجب فى كل سنة أى حيث اضافه الى السنة دون العمر (ومقابل الصحيح) أقوال منها (أنه) أى الامر (يقتضى التكرار) أى يدل على طلب تكرار المأمور به فيحمل عليه مطلقا كما في النهى بجامع ان كلا طلب وفرق الاول بعد تسليم القياس في اللغة بان النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضى اثباتها وهو يحصل بمرة وعليه (فيستوعب) الشخص (المأمور) بالفعل بالمعنى السابق (المطلوب) منه (ما يمكنه) استيعابه به بلا مشقة لا تحتمل عادة فيما يظهر (من زمان العمر) له ليخرج عن عهدة الامر لكن محل هذا الاستيعاب (حيث لا بيان) كائن (الامد) أى لزمان الفعل (المأمور به) فان بين زمانه بتعيينه أو

الاعم وأما انتفاء اللازم فلانا قاطعون بأن قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى يوم الجمعة بوجه من وجوه الاقتضاء ولا يتناوله أصلا ✻ واستدل لهم أيضا بانه لو وجب القضاء بالامر الاول لاقتضاه ولو اقتضاه لكان أداء فيكونان سواء فلا يأثم بالتأخير ☆ وأجيب عن (١) بان الأمر المقيد بوقت أمر بايقاع الفعل في ذلك الوقت المعين فاذا فات قبل ايقاع الفعل فيه بقى الوجوب مع نقص فيه فكان إيقاعه فيما بعده قضاء ✻ ويرد هذا بمنع بقاء الوجوب بعد انقضاء الوقت المعين ☆ واستدل القائلون بان القضاء بالامر الاول بقولهم الوقت للمامور به كالاجل للدين فكما أن الدين لا يسقط بترك تأديته في أجله المعين بل يجب القضاء فيما بعده فكذلك المامور به اذا لم يفعل في وقته المعين ✻ ويجاب عن هذا بالفرق بينهما بالاجماع على عدم سقوط الدين اذا انقضى أجله ولم يقضه من هو عليه وبان الدين يجوز تقديمه على أجله المعين بالاجماع واستدلوا (٢) محل النزاع فانه لا يجوز تقديمه عليه بالاجماع ☆ واستدلوا أيضا بانه لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه أمر بفعله بعد ذلك الوقت المعين فكان كالامر بفعله ابتداء ☆ ويجاب عنه بانه لابد في الامر بالفعل بعد انقضاء ذلك الوقت من قرينة تدل على انه يفعل استدراكا لما فات أما مع عدم القرينة الدالة على ذلك فما قالوه يلزم ولا يضرنا ولا ينفعهم

﴿ الفصل التاسع ﴾

اختلفوا هل الامر بالامر بالشىء أمر بذلك الشىء أم لا فذهب الجمهور الى الثانى وذهب جماعة الى الاول ✻ احتج الاولون بانه لو كان الامر بالامر بالشىء أمرا بذلك الشىء لكان قول القائل لسيد العبد مر عبدك ببيع ثوبى تعديا على صاحب العبد بالتصرف في عبده بغير اذنه ولكان قول صاحب الثوب بعد ذلك للعبد لا تبعه مناقضا لقوله للسيد مر عبدك ببيع ثوبى لورود الامر والنهى على فعل واحد وقال السبكى ان لزوم التعدى ممنوع لان التعدى هو أمر عبد الغير بغير أمر سيده فان أمره للعبد متوقف على أمر سيده وليس بشىء لان النزاع في ان قوله مر عبدك الخ هل هو أمر للعبد ببيع الثوب أم لا لا في أن السيد اذا أمر عبده بموجب مر عبدك هل يتحقق عند ذلك أمر للعبد من قبل القائل مر عبدك يجعل السيد سفيرا أو وكيلا ☆ وأما استدلالهم بما ذكروه من المناقضة فقد أجيب عنه بان المراد هنا منعه من البيع بعد طلبه منه وهو نسخ لطلبه منه ✻ واحتج الآخرون بأوامر الله سبحانه لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم بان يأمرنا فانا مأمورون بتلك الاوامر وكذلك امر الملك لوزيره بان يأمر فلانا بكذا فان الملك هو الآمر لذلك المأمور لا الوزير وأجيب بانه فهم ذلك في الصورتين من قرينة ان المأمور أولا هو رسول ومبلغ عن الله وأن الوزير هو مبلغ عن الملك لا من لفظ الامر المتعلق بالمأمور الاول (٣) ومحل النزاع هو هذا ☆ اما لو قال قل لفلان افعل كذا فالاول آمر والثانى مبلغ بلا نزاع كذا نقل عن السبكى وابن الحاجب واختار السعد التسوية بينهما والاول اولى قال في المحصول فلو قال زيد لعمرو كل ما أوجب عليك زيد فهو واجب عليك فالامر بالامر بالشىء أمر بذلك الشىء في هذه الصورة ولكنه بالحقيقة انما جاء من قوله كل ما أوجب عليك فلان فهو واجب أما لو لم يقل ذلك كما فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع فان ذلك لا يقتضى الوجوب على الصبى انتهى وهذا الحديث ثابت في السنن ☆ ومما يصلح مثالا لمحل النزاع ما ثبت في الصحيحين وغيرهما من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعمر وقد طلق ابنه عبد الله امرأته وهى حائض مره فليراجعها وقيل انه ليس مما يصلح مثالا لهذه المسئلة لانه قد صرح فيه بالامر من الشارع بالمراجعة حيث قال فليراجعها بلام الامر وانما يكون مثالا لو قال مره بان يراجعها والظاهر انه من باب قل لفلان افعل كذا وقد تقدم الخلاف فيه ☆

(١) كذا بالاصل بسقوط مدخول عن ولعل الاصل عن هذين يعنى الدليلين. وانظر حاشية السعد على شرح العضد في هذا المقام وتامل (٢) كذا بالاصل ولعل صوابه بخلاف محل النزاع

(٣) قوله بالمأمور الاول كذا بالاصل وصوابه بالمأمور الثانى تدبر

تعيين قدر الفعل كمرة او مرات معينة كفى شغل ذلك الزمن أو الازمان بذلك القدر ومن للتبعيض واضافة الزمان بيانية أو من اضافة الاعم وخرج بقيد الامكان الزمان المصروف في المحتاج اليه من نحو أكل وشرب ونوم لا يحتمل عادة تركها فيما يظهر ويحتمل جواز الاشتغال بالاكل والشرب على العادة الغالبة ويتعلق بذلك مباحث مهمة في الاصل وان استوعب ما ذكر لذلك (لانتفاء مرجح بعضه) أى بعض ما يمكنه من زمان العمر (على بعض) منه في ايقاع المامور به فيه فايقاعه في بعضه فقط ترجيح من غير مرجح وهو ممتنع وقد يجاب بان ارادة الفعال لما يشاء كافية في الترجيح ويدفع بانها غير معلومة نعم يمكن الجواب بانه انما يلزم الترجيح المذكور لو عين بعض بعينه وليس كذلك بل كل بعض صالح له وتعيينه بارادة الفاعل الفعل فيه لا محذور فيه فليتأمل (ولا يقتضى) أى الامر (الفور) أى المبادرة بفعل المامور به عقب وروده ولا التراخى بل يشمل كلا منهما (لان الغرض منه ايجاد الفعل) المامور به (من غير اختصاص) للفعل (بالزمان الاول) أى ما يعقب الامر وقوله

﴿ الفصل العاشر ﴾

اختلفوا هل الامر بالماهية الكلية يقتضى الأمر بها أو بشيء من جزئياتها على التعيين أم هو أمر بفعل مطلق تصدق عليه الماهية ويخبر به عنها صدق الكلى على جزئياته من غير تعيين فذهب الجمهور الى الثاني وقال بعض الشافعية بالاول ✡ احتج الأولون بأن الماهية الكلية يستحيل وجودها في الاعيان فلا تطلب والامتنع الامتثال وهو خلاف الاجماع ووجه ذلك انها لو وجدت في الاعيان لزم تعددها كلية في ضمن الجزئية فمن حيث انها موجودة تكون شخصية جزئية ومن حيث انها الماهية الكلية تكون كلية وانه محال فمن قال لآخر بع هذا الثوب فان هذا لايكون امرا ببيعه بالغبن ولا بالثمن الزائد ولا بالثمن المساوى لان هذه الانواع مشتركة في مسمى البيع وتميزه كل واحد منها بخصوص كونه بالغبن أو بالثمن الزائد أو المساوى ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز وغير مستلزم له فالامر بالبيع الذى هو جهة الاشتراك لايكون أمرا بما به يمتاز كل واحد من الانواع عن الآخر لابالذات ولا بالاستلزام واذا كان كذلك فالامر بالجنس لايكون البتة أمرا بشيء من انواعه لكن اذا دلت القرينة على ارادة بعض الانواع حمل اللفظ عليه ✵ قال في المحصول وهذه قاعدة شريفة برهانية ينحل بها كثير من القواعد الفقهية ان شاء الله ✡ ومما يوضح المقام و يحصل به المرام من هذا الكلام ماذكره أهل علم المعقول من ان الماهيات ثلاث (الاولى) الماهية لابشرط شيء من القيود ولا بشرط عدمها وهى التى يسميها أهل المنطق الماهية المطلقة ويسمونها الكلى الطبيعى والخلاف في وجودها في الخارج معروف والحق أن وجود الطبيعى بمعنى وجود اشخاصه (والثانية) الماهية بشرط لاشيء أى بشرط خلوها عن القيود ويسمونها الماهية المجردة ولاخلاف بينهم في انها لاتوجد في الخارج (والثالثة) الماهية بشرط شيء من القيود ولاخلاف في وجودها في الخارج ✵ وتحقيقه ان الماهية قد تؤخذ بشرط أن تكون مع بعض العوارض كالانسان بقيد الوحدة فلا يصدق على المتعدد وبالعكس وكالمقيد بهذا الشخص فلا يصدق على فرد آخر وتسمى الماهية المخلوطة والماهية بشرط شيء ولا ارتياب في وجودها في الاعيان وقد تؤخذ بشرط التجرد عن جميع العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء ولاخفاء في أنها لاتوجد في الاعيان بل في الاذهان وقد تؤخذ لابشرط أن تكون مقارنة أو مجردة بل مع تجويز أن يقارنها شيء من العوارض وأن لايقارنها وتكون مقولا على المجموع حال المقارنة وهى الكلى الطبيعى والماهية لابشرط شيء والحق وجودها في الاعيان لكن لامن حيث كونها جزأ من الجزئيات المحققة على ماهو رأى الاكثرين بل من حيث انه يوجد شيء تصدق هى عليه وتكون عينه بحسب الخارج وان تغايرا بحسب المفهوم وبمجموع ماذكرناه يظهر لك بطلان قول من قال إن الامر بالماهية الكلية يقتضى الامر بها ولم يأتوا بدليل يدل على ذلك دلالة مقبولة ✡

﴿ الفصل الحادى عشر ﴾

اختلفوا اذا تعاقب أمران بمتماثلين هل يكون الثانى للتأكيد فيكون المطلوب الفعل مرة واحدة أو للتأسيس فيكون المطلوب الفعل مكررا وذلك نحو ان يقول صل ركعتين صل ركعتين فقال الجبائى وبعض الشافعية انه للتأكيد وذهب الاكثر الى انه للتأسيس وقال أبو بكر الصيرفى بالوقف في كونه تأسيسا أو تأكيدا وبه قال أبو الحسين البصرى ✵ احتج القائلون بالتأكيد بان التكرير قد كثر في التأكيد فكان الحمل على ماهو أكثر والحاق الاقل به أولى وبان الاصل البراءة من التكليف المتكرر فلا يصار اليه مع الاحتمال ✡ ويجاب بمنع كون التأكيد أكثر في محل النزاع فان دلالة كل لفظ على مدلول مستقل هو الاصل الظاهر وبمنع صحة الاستدلال باصلية البراءة أو ظهورها فان تكرار اللفظ يدل على مدلول كل واحد منهما أصلا وظاهرا لان أصل كل كلام وظاهره الافادة لا الاعادة وأيضا التأسيس أكثر والتأكيد أقل وهذا معلوم عند كل من يفهم

(دون الزمان الثانى) وهو ما عداه تأكيد ولا بالزمان الثانى ولايخفى مافي هذا الدليل من المصادرة اذ عدم الاختصاص المذكور أول المسئلة (وقيل يقتضى) الامر (الفور) لما تقدم مع جوابه في اقتضاء التكرار وقيل يقتضى التراخى والكلام عند الاطلاق فان قيدت الصيغة بوقت مضيق أو موسع أو فور أو تراخ عمل به (و) جرى (على ذلك) أى على القول باقتضائه الفور (من قال انه) أى الامر (يقتضى التكرار) كبعض القائلين بأنه لايقتضيه لاستلزام التكرار بالمعنى السابق الفور (والامر بايجاد الفعل) الذى لم يقيد وجوبه بمايتوقف وجوبه عليه وقد يقال ليس المأمور به الاالفعل لاايجاده لانه عدمى غير مقدور كما تقرر في محله وتقدم كلام فيه ويمكن أن يجاب بانه أشار الى ذلك بقوله (أمر به) أى بالفعل يعنى أن الامر وان تعلق بايجاد الفعل بحسب الظاهر انما تعلق في الحقيقة بنفس الفعل لما ذكر (و) كذا (بمالايتم) ذلك (الفعل) شرعا أو عادة أو عقلا (الابه) اذا كان مقدورا للمكلف والا لجاز ترك الواجب المتوقف عليه واعترض بمنع هذه

لغة العرب ❊ واذا تقرر لك رجحان هذا المذهب عرفت منه بطلان ما احتج به القائلون بالوقف من انه قد تعارض الترجيح في التأسيس والتأكيد ❊ أما ولو لم يكن الفعلان من نوع واحد فلا خلاف ان العمل بهما متوجه نحو صل ركعتين صم يوما وهكذا اذا كانا من نوع واحد ولكن قامت القرينة الدالة على ان المراد التأكيد نحو صم اليوم صم اليوم ونحو صل ركعتين صل الركعتين فان التقيد باليوم وتعريف الثانى يفيدان أن المراد بالثانى هو الاول وهكذا اذا اقتضت العادة ان المراد التأكيد نحو اسقنى ماء اسقنى ماء وهكذا اذا كان التأكيد بحرف العطف نحو صل ركعتين وصل ركعتين لان التكرير المفيد للتأكيد لم يعهد ايراده بحرف العطف وأقل الاحوال ان يكون قليلا والحمل على الاكثر أولى ✩ أما لو كان الثانى مع العطف معرفا فالظاهر التأكيد نحو صل ركعتين وصل الركعتين لان دلالة اللام على ارادة التأكيد أقوى من دلالة حرف العطف على ارادة التأسيس ✩

﴿ الباب الثانى في النواهى وفيه مباحث ثلاثة ﴾

✩﴿ البحث الاول ﴾✩ اعلم ان النهى في اللغة معناه المنع يقال نهاه عن كذا أى منعه عنه ومنه سمى العقل نهية لانه ينهى صاحبه عن الوقوع فيما يخالف الصواب ويمنعه عنه وهو في الاصطلاح القول الانشائى الدال على طلب كف عن فعل على جهة الاستعلاء فخرج الامر لانه طلب فعل غير كف وخرج الالتماس والدعاء لانه لا استعلاء فيهما وأورد على هذا الحد قول القائل كف بقيد عن كذا وأجيب بأنه يلتزم كونه من جملة أفراد النهى فلا يرد النقض به ولهذا قيل ان اختلافهما باختلاف الحيثيات والاعتبارات فقولنا كف عن الزنا باعتبار الاضافة الى الكف امر والى الزنا نهى وأوضح صيغ النهى لا تفعل كذا ونظائرها ويلحق بها اسم لا تفعل من أسماء الافعال كمه فان معناه لا تفعل وصه فان معناه لا تتكلم وقد تقدم في حد الامر ما اذا رجعت اليه عرفت ما يرد في هذا المقام من الكلام اعراضا ودفعا ❊

﴿ البحث الثانى ﴾ اختلفوا فى معنى النهى الحقيقى فذهب الجمهور الى أن معناه الحقيقى هو التحريم وهو الحق ويرد فيما عداه مجازا كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تصلوا في مبارك الابل فانه للكراهة وكما في قوله تعالى (ربنا لا تزغ قلوبنا) فانه للدعاء وكما في قوله تعالى (لا تسألوا عن أشياء) فانه للارشاد وكما في قول السيد لعبده الذى لم يمتثل أمره لا تمتثل أمرى فانه للتهديد وكما في قوله تعالى (ولا تمدن عينيك) فانه للتحقير وكما في قوله تعالى (ولا تحسبن الله غافلا) فانه لبيان العاقبة وكما في قوله تعالى (لا تعتذروا اليوم) فانه للتأييس وكما في قولك لمن يساويك لا تفعل فانه للالتماس ✩ والحاصل انه يرد مجازا لما ورد له الامر كما تقدم ولا يخالف الامر الا في كونه يقتضى التكرار في جميع الازمنة وفي كونه للفور فيجب ترك الفعل في الحال ✩ قيل ويخالف الامر أيضا في كون تقدم الوجوب قرينة دالة على انه للاباحة ونقل الاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى الاجماع على انه لا يكون تقدم الوجوب قرينة للاباحة وتوقف الجوينى في نقل الاجماع ومجرد هذا التوقف لا يثبت له (١) في نقل الاستاذ ❊ واحتج القائلون بأنه حقيقة في التحريم بأن العقل يفهم الحتم من الصيغة المجردة عن القرينة وذلك دليل الحقيقة واستدلوا أيضا باستدلال السلف بصيغة النهى المجردة عن التحريم وقيل انه حقيقة في الكراهة واستدلوا على ذلك بان النهى انما يدل على مرجوحية المنهى عنه وهو لا يقتضى التحريم وأجيب بمنع ذلك بل السابق الى الفهم عند التجرد هو التحريم وقيل مشترك بين التحريم والكراهة فلا يتعين أحدهما الا بدليل والا كان جعله لاحدهما ترجيحا من غير مرجح وقالت الحنفية انه يكون للتحريم اذا كان الدليل قطعيا ويكون للكراهة اذا كان الدليل ظنيا ورد بأن النزاع انما هو في طلب الترك وهذا طلب قد يستفاد

(١) بياض بالاصل ولعل المتروك قوله قدح كما يؤخذ من عبارة ابن أمير الحاج حيث قال بعد قول ابن الهمام وتوقف الامام لا يتجه الا بالطعن في نقله ونقل الخلاف ما نصه وظاهر كلام الامام أنه لم ينقله الا تخمينا فلا يقدح

الملازمة اذ الكلام في وجوبه بوجوب الواجب ولا يلزم من عدم وجوبه بوجوب الواجب عدم وجوبه مطلقا ويمكن أن يجاب بان الفرض أن ليس مقتض آخر للوجوب وبان المعنى انه لو لم يجب بايجاب الواجب لم يكن ذلك الايجاب في نفسه ايجابا اذ طلب الفعل بدون طلب ما يتوقف عليه لا يتصور ان يكون في نفسه الزاما مع ان ايجاب الشىء في نفسه ايجاب قطعا لكن هذا ينتقض بغير المقدور فانه لا يجب بايجاب الواجب مع تحقق الوجوب قطعا فالا أجيب بان الوجوب بالنسبة لغير المقدور ليس مطلقا بل هو مقيد بحصوله والكلام في المطلق توجه عليه لزوم استدراك تقيدهم ما لا يتم الا به بالمقدور مع تقييدهم الواجب بالمطلق الا أن يجعل التقييد تنبيها على عدم تحقق الاطلاق الا مع المقدور (وذلك كالامر بالصلاة فهو (أمر) بالصلاة و (بالطهارة المؤدية اليها) أى الموصلة الى صحتها (فان الصلاة لا تصح بدون الطهارة) فهى متوقفة عليها وخرج بتقييد الفعل بكونه لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه ما قيد وجوبه بذلك كالزكاة المتوقف وجوبها

بقطعي فيكون قطعيا وقد يستفاد بظني فيكون ظنيا ☆

(البحث الثالث) في اقتضاء النهي للفساد فذهب الجمهور الى انه اذا تعلق النهي بالفعل بأن طلب الكف عنه فان كان لعينه أي لذات الفعل أو لجزئه وذلك بأن يكون منشأ النهي قبحا ذاتيا كان النهي مقتضيا للفساد المرادف للبطلان سواء كان ذلك الفعل حسيا كالزنا وشرب الخمر أو شرعيا كالصلاة والصوم والمراد عندهم انه يقتضيه شرعا لا لغة وقيل انه يقتضي الفساد لغة كما يقتضيه شرعا وقيل ان النهي لا يقتضي الفساد الا في العبادات فقط دون المعاملات وبه قال أبو الحسين البصري والغزالي والرازي وابن الملاحمي والرصاص ☆ استدل الجمهور على اقتضائه للفساد شرعا بأن العلماء في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون به على الفساد في أبواب الربويات والانكحة والبيوع وغيرها وأيضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا فكان فعله كلا فعل وامتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فاولى لفوات الزائد من مصلحة الصحة وهي مصلحة خالصة وان كانت راجحة امتنعت الصحة لخلوه عن المصلحة أيضا بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي * واستدلوا على عدم اقتضائه للفساد لغة بأن فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا * واستدل القائلون بانه يقتضيه لغة كما يقتضيه شرعا بأن العلماء لم يزالوا يستدلون به على الفساد ☆ وأجيب بانهم إنما استدلوا به على الفساد لدلالة الشرع عليه لا لدلالة اللغة * واستدلوا ثانيا بأن الامر يقتضي الصحة لما تقدم والنهي نقيضه والنقيضان لا يجتمعان فيكون النهي مقتضيا للفساد * وأجيب بأن الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة فاقتضاء الامر للصحة لغة ممنوع كما أن اقتضاء النهي للفساد لغة ممنوع ☆ واستدل القائلون بأنه لا يقتضي الفساد الا في العبادات دون المعاملات بأن العبادات المنهي عنها لو صحت لكانت مأمورا بها ندبا لعموم أدلة مشروعية العبادات فيجتمع النقيضان لان الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك وهو محال واما عدم اقتضائه للفساد في غير العبادات فلانه لو اقتضاه في غيرها لكان غسل النجاسة بماء مغصوب والذبح بسكين مغصوبة وطلاق البدعة والبيع في وقت النداء والوطء في زمن الحيض غير مستتبعة لآثارها من زوال النجاسة وحل الذبيحة وأحكام الطلاق والملك وأحكام الوطء واللازم باطل فالملزوم مثله * وأجيب بمنع كون النهي في الامور المذكورة لذات الشيء أو لجزئه بل لامر خارج ولو سلم لكان عدم اقتضائها للفساد لدليل خارجي فلا يرد النقض بها * وذهب جماعة من الشافعية والحنفية والمعتزلة الى أنه لا يقتضي الفساد لا لغة ولا شرعا لا في العبادات ولا في المعاملات قالوا لانه لو دل على الفساد لغة أو شرعا لناقض التصريح بالصحة لغة أو شرعا واللازم باطل أما الملازمة فظاهرة وأما بطلان اللازم فلان الشارع لو قال نهيتك عن الربا نهي تحريم ولو فعلت لكان البيع المنهي عنه موجبا للملك لصح من غير تناقض لا لغة ولا شرعا ☆ وأجيب بمنع الملازمة لان التصريح بخلاف النهي قرينة صارفة له عن الظاهر ولم ندع الا أن ظاهره الفساد فقط ☆ وذهبت الحنفية الى ما لا تتوقف أن معرفته على الشرع كالزنا وشرب الخمر يكون النهي عنه لعينه ويقتضي الفساد الا أن يقوم الدليل على انه منهي عنه لوصفه أو المجاور له فيكون النهي حينئذ عنه لغيره فلا يقتضي الفساد كالنهي عن قربان الحائض وأما الفعل الشرعي وهو ما يتوقف معرفته على الشرع فالنهي عنه لغيره فلا يقتضي الفساد ولم يستدلوا على ذلك بدليل مقبول * والحق ان كل نهي من غير فرق بين العبادات والمعاملات يقتضي تحريم المنهي عنه وفساده المرادف للبطلان اقتضاء شرعيا ولا يخرج عن ذلك الا ما قام الدليل على عدم اقتضائه لذلك فيكون هذا الدليل قرينة صارفة له من معناه الحقيقي الى معناه المجازي ☆ ومما يستدل به على هذا ما ورد في الحديث المتفق عليه وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل أمر ليس عليه أمرنا فهو رد والمنهي عنه ليس عليه أمرنا فهو رد وما كان ردا أي مردودا كان باطلا وقد أجمع العلماء مع اختلاف أعصارهم على الاستدلال بالنواهي على أن المنهي عنه ليس من الشرع وانه

على ملك النصاب فالامر بها ليس أمرا بتحصيل النصاب وبقيد المقدورية للمكلف غير المقدور كحضور عدد الجمعة المتوقف عليه وجودها فانه غير مقدور لآحاد المكلفين فالامر بها ليس أمرا به وقضية التقييد بآحاد المكلفين ان الامر بها أمر به بالنسبة لنحو الامام (واذا فعل بالبناء للمفعول) وفسر المفعول بقوله (أي الفعل بالمعنى السابق (المأمور به) على الوجه المطلوب منه حين الفعل (يخرج) الشخص (المأمور عن العهد أي عهدة) ذلك (الامر) وهي تعلقه به فينقطع عنه (ويتصف) ذلك (الفعل) المأمور به (بالاجزاء) ولا ينافي ذلك انه قد يجب الاتيان بالفعل مرة أخرى لانه بأمر آخر لا بهذا الامر (الذي يدخل في) متعلق (الامر والنهي) وهو المأمور والمنهي (وما لا يدخل) فيه وعبر بما لانها تكون للعاقل أيضا لكن قليلا ولصفات من يعقل (هذه) العبارات أو الكلمات (ترجمة) أي مترجم ومعبر بها عن موضوع هذا البحث (يدخل في) متعلق (خطاب الله تعالى (المؤمنون) في الجملة بدليل ما يأتي وأراد بالمؤمنين ما يشمل المؤمنات بتغليب الاشراف أو أحال حكم المؤمنات على المقايسة

باطل لا يصح وهذا هو المراد بكون النهي مقتضيا للفساد وصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وان نهيتكم عن شيء فاجتنبوه فأفاد وجوب اجتناب المنهي عنه وذلك هو المطلوب ودع عنك ماروعوا به من الرأى هذا اذا كان النهي عن الشيء لذاته أو لجزئه أما لو كان النهي عنه لوصفه وذلك نحو النهي عن عقد الربا لاشتماله على الزيادة فذهب الجمهور الى أنه لا يدل على فساد المنهي عنه بل على فساد نفس الوصف واحتجوا لذلك بأن النهي عن الشيء لوصفه لو دل على فساد الاصل لناقض التصريح بالصحة كما مر وأيضا كان يلزم أن لا يعتبر طلاق الحائض ولا ذبح ملك الغير لحرمته اجماعا وذهب جماعة الى أنه يقتضي فساد الاصل محتجين بأن النهي ظاهر في الفساد من غير فرق بين كونه لذاته أو لصفاته وماقيل من جواز التصريح بالصحة فلتزم ان وقع ويكون دليلا على خلاف مايقتضيه الظاهر * وقد استدل أهل العلم على فساد صوم يوم العيد بالنهي الوارد عن صومه وليس ذلك لذاته ولا لجزئه لانه صوم وهو مشروع بل لكونه صوما في يوم العيد وهو وصف لذات الصوم * قال بعض المحققين من أهل الاصول ان النهي عن الشيء لوصفه هو أن ينهى عن الشيء مقيدا بصفة نحو لا تصل كذا ولا تبع كذا وحاصله ماينهى عن وصفه لاما يكون الوصف علة للنهي * وأما النهي عن الشيء لغيره نحو النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة فقيل لا يقتضي الفساد لعدم مضادته لوجوب أصله لتغاير المتعلقين والظاهر انه يضاد وجود أصله لان التحريم هو ايقاع الصلاة في ذلك المكان كما صرح به الشافعي وأتباعه وجماعة من أهل العلم فهو كالنهي عن الصوم في يوم العيد لا فرق بينهما * وأما الحنفية فيفرقون بين النهي عن الشيء لذاته ولجزئه ولوصف لازم ولوصف مجاور ويحكمون في بعض بالصحة وفي بعض بالفساد في الاصل أو في الوصف ولهم في ذلك فروق وتدقيقات لا تقوم بمثلها الحجة * نعم النهي عن الشيء لذاته أو لجزئه الذي لا يتم الا به يقتضي فساده في جميع الاحوال والأزمنة والنهي عنه للوصف الملازم يقتضي فساده مادام ذلك الوصف والنهي عنه لوصف مفارق أو لامر خارج يقتضي النهي عنه عند ايقاعه متصفا بذلك الوصف وعند ايقاعه في ذلك الامر الخارج عنه لان النهي عن ايقاعه مقيدا بهما يستلزم فساده مادا ما قيدا له *

﴿ الباب الثاني في العموم وفيه ثلاثون مسئلة ﴾

﴿المسئلة الاولى﴾ في حده وهو في اللغة شمول أمر لمتعدد سواء كان الامر لفظا أو غيره ومنه قولهم عمهم الخير اذا شملهم وأحاط بهم وأما حده في الاصطلاح فقال في المحصول هو اللفظ المستغرق لجميع مايصلح له بحسب وضع واحد كقوله الرجال فانه مستغرق لجميع مايصلح له ولا تدخل عليه النكرات كقولهم رجل لانه يصلح لكل واحد من رجال الدنيا ولا يستغرقهم ولا التثنية ولا الجمع لان لفظ رجلان ورجال يصلح لكل اثنين وثلاثة ولا يفيد ان الاستغراق ولا الفاظ العدد كقولنا خمسة لانه يصلح لكل خمسة ولا يستغرقه * وقولنا بحسب وضع واحد احتراز عن اللفظ المشترك والذي له حقيقة ومجاز فان عمومه لا يقتضي ان يتناول مفهوميه معا انتهى * وقد سبقه الى بعض ماذكره في هذا الحد أبو الحسين البصري فقال العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له لو ورد عليه المشترك اذا استغرق جميع افراد معنى واحد واندفع الاعتراض عنه بزيادة قيد بوضع واحد ثم ورد عليه نحو عشرة ومائة ونحوهما لانه يستغرق مايصلح له من المتعدد الذي يفيده وهو معنى الاستغراق ودفع بمثل ماذكره في المحصول وقال أبو علي الطبري هو مساواة بعض ماتناوله لبعض واعترض عليه بلفظ التثنية فان أحدهما مساو للآخر وليس بعام وقال القفال الشاشي أقل العموم شيآن كما ان الخصوص واحد وكأنه نظر الى المعنى اللغوي وهو الشمول والشمول حاصل في التثنية والافن المعلوم أن التثنية لا تسمى عموما لاسيما اذا قلنا أقل الجمع ثلاثة فاذا سلب عن التثنية أقل الجمع فسلب العموم عنها أولى وقال المازري العموم عند أئمة الاصول هو القول المشتمل على شيئين فصاعدا والتثنية عندهم عموم لما يتصور فيهما من معنى الجمع والشمول الذي

وبالخطاب الامر والنهي بدليل الترجمة أو أعم والزيادة عليها جائزة (وسيأتي الكلام في دخول الكفار) في الخطاب (والساهي) واراد به الجنس الشامل لغير الذكر أو أحال حكم الذكر عليه وكذا يقال في قوله (والصبي) ولو مميزا ويدخل فيه الصبية حتى لغة كما تقدم نقل الاسنوى له عن اللغة (والمجنون) وكذا المغمى عليه والسكران غير المتعدي بسكره ويمكن ادراجهما في الساهي (غير داخلين في) متعلق (الخطاب) مطلقا (لانتفاء التكليف عنهم) وهو الزام مافيه كلفة أو طلبه قولان أوجههما في البرهان وأصحهما في غيره الاول فينتفي غيره من أنواع الخطاب اذ لا يثبت ذاك الا حيث يثبت هذا فان قلت هل انتفاء التكليف عنهم مبني على امتناع تكليف المحال فعلى جوازه لا ينتفي كما قال البيضاوي لا يجوز تكليف الغافل أي كالساهي والنائم والمجنون والسكران وغيرهم كما قاله الاسنوى من أحال تكليف المحال انتهى قلت البناء غير لازم لجواز أن يكون ماهنا في الوقوع كما هو ظاهر الكلام بخلاف ماذكره البيضاوي فانه في الجواز ولا يخفى ان تمثيل الغافل

لايتصور في الواحد ولايخفى مايرد عليه ☆ وقال الغزالى هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا واعترض عليه أنه ليس بجامع ولامانع أما كونه ليس بجامع فلخروج لفظ المعدوم والمستحيل فانه عام ومدلوله ليس بشىء وأيضا الموصولات مع صلاتها من جملة العام وليست بلفظ واحد وأما انه ليس بمانع فلان كل مثنى يدخل في الحد مع انه ليس بعام وكذلك كل جمع لمعهود وليس بعام * وقد أجيب عن الاول بأن المعدوم والمستحيل شىء لغة وان لم يكن شيئا في الاصطلاح وعن الثانى بأن الموصولات هي التى ثبت لها العموم والصلات مبينات لها وقال ابن فورك اشتهر من كلام الفقهاء ان العموم هو اللفظ المستغرق وليس كذلك لان الاستغراق عموم ومادونه عموم وأقل العموم اثنان وقال ابن الحاجب ان العام هو مادل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقا ضربة فقوله مادل جنس وقوله على مسميات يخرج نحو زيد وقوله باعتبار أمر اشتركت فيه يخرج نحو عشرة فان العشرة دلت على آحاد لا باعتبار أمر اشتركت فيه لان آحاد العشرة اجزاء العشرة لاجزئياتها فلا يصدق على واحد واحد أنه عشرة وقوله مطلقا ليخرج المعهود فانه يدل على مسميات باعتبار ما اشتركت فيه مع قيد خصصه بالمعهودين وقوله ضربة أى دفعة واحدة ليخرج نحو رجل مما يدل على مفرداته بدلا لاشمولا * ويرد عليه خروج نحو علماء البلد مما يضاف من العمومات الى مايخصصه مع انه عام قصد به الاستغراق ووجه ورود ذلك عليه من حيث اعتباره في التعريف بقيد الاطلاق مع ان العام المضاف قد قيد بما أضيف هو اليه ☆ وأجيب بأن الذى اشتركت المسميات فيه هو علماء البلد مطلقا لا العالم وعالم البلد لم يتقيد بقيد وانما قيد العلماء وورود عليه أيضا انه قد اعتبر الافراد في العام وعلماء البلد مركب وأجيب بأن العام انما هو المضاف من حيث انه مضاف والمضاف اليه خارج ☆ وأورد عليه الجمع المنكر كرجال فانه يدل على مسميات وهي آحاده باعتبار ما اشتركت فيه وهو مفهوم رجل مطلقا لعدم العهد وليس بعام عند من يشترط الاستغراق * وقد أورد على المعتبرين للاستغراق في حد العام مطلقا مفردا كان أو جمعا ان دلالته على الفرد تضمنية اذ ليس الفرد مدلولا مطابقيا لان المدلول المطابقى هو مجموع الافراد المشتركة في المفهوم المعتبر فيه على ماصرحوا به ولاخارجا ولا لازما ولايمكن جعله أى الفرد مما صدق عليه العام لصيرورته بمنزلة كلمة واحدة في اصطلاح العلماء وليس مما يصدق على أفراده بدلا بل شمولا ولايلزم من تعليقه بالكل تعليقه بكل جزئى ☆ وأجيب بأنه يلزم من تعليقه بالكل تعليقه بالجزء لزوما لغويا وأن ذلك مما يكفى في الرسوم وفيه نظر ☆ واذا عرفت ماقيل في حد العام علمت أن أحسن الحدود المذكورة هو ماقدمناه عن صاحب المحصول لكن مع زيادة قيد دفعة فالعام هو اللفظ المستغرق لجميع مايصلح له بحسب وضع واحد دفعة ☆

﴿المسئلة الثانية﴾ ذهب الجمهور الى أن العموم من عوارض الالفاظ فاذا قيل هذا لفظ عام صدق على سبيل الحقيقة وقال القاضى أبو بكر ان العموم والخصوص يرجعان الى الكلام ثم الكلام الحقيقى هو المعنى القائم بالنفس دون الصيغ انتهى ☆ واختلف الاولون في اتصاف المعانى بالعموم بعد اتفاقهم على أنه حقيقة في الالفاظ فقال بعضهم إنها تتصف به حقيقة كما تتصف به الالفاظ وقال بعضهم إنها تتصف به مجازا وقال بعضهم إنها لاتتصف به لاحقيقة ولامجازا * احتج القائلون بأنه حقيقة فيهما بأن العموم حقيقة في شمول أمر لمتعدد فكما صح في الالفاظ باعتبار شمول لفظ لمعان متعددة بحسب الوضع صح في المعانى باعتبار (١) شمول لفظ لمعان متعددة بحسب لايتصور شمول أمر معنوى لامور متعددة كعموم المطر والخصب ونحوهما وكذلك مايتصوره الانسان من المعانى الكلية فانها شاملة لجزئياتها المتعددة الداخلة تحتها ولذلك يقول المنطقيون العام مالايمنع تصوره وقوع الشركة فيه والخاص بخلافه ☆ وأجيب بأن العام شمول أمر لمتعدد وشمول المطر والخصب ونحوها

(١) قوله باعتبار شمول لفظ لمعان متعددة بحسب لايتصور الخ كذا بالاصل وفي العبارة سقط وتحريف والصواب باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقق فيها يانه أنه يتصور الخ كماهي عبارة العضد

بنحو المجنون لايقتضى ثبوت الاختلاف في كونه مكلفا بل في جواز كونه مكلفا ولما كان عدم مخاطبة الساهى يتوهم منه عدم لحوق شىء به من الخلل الواقع حال سهوه دفع ذلك التوهم بقوله (ويؤمر) أى يطلب منه بخطاب جديد (الساهى بعد ذهاب السهو عنه) لاقبله (بجبر خلل السهو) أى الخلل الواقع في زمانه (كقضاء مافاته حال سهوه من الصلاة وضمان) أى غرم بدل (ما أتلفه) حال سهوه (من المال) مثلا من مثله أو قيمته على ماهو مبين في الفروع اما اشتغال ذمته بالصلاة والبدل فلوجود سبب ذلك في حقه من أدراك الوقت ومن الاتلاف لابخطاب حال السهو وبقى في عدم دخول الصبى في الخطاب كلام آخر في الاصل (والكفار) الاصليون وغيرهم (مخاطبون بفروع الشرائع) أى شرائع الانبياء يعنى ان كفار أمة كل رسول مخاطبون بفروع شريعته فهى جمع شريعة بمعنى أمور أو خصال مشروعة أو شرائع سيد الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم وهو الانسب بقوله الآتى وهو الاسلام اذا المتبادر منه دينه صلى الله عليه وسلم أى الامور المشروعة

ليس كذلك اذ الموجود في مكان غير الموجود في المكان الآخر وانما هو أفراد من المطر والخصب وأيضا فاذ كروه
عن المنطقيين غير صحيح فانهم يطلقون ذلك على الكلي لا على العام * ورد بمنع كونه يعتبر في معنى العموم
لغة هذا القيد بل يكفي الشمول سواء كان هناك أمر واحد أو لم يكن ☆ ومنشأ الخلاف هذا هو ما وقع من الخلاف
في معنى العموم فمن قال معناه شمول أمر لمتعدد الا الموجود الذهني شخصيته منع من اطلاقه حقيقة على المعاني
فلا يقال هذا المعنى عام لان الواحد بالشخص لا شمول له ولا يتصف بالشمول لمتعدد الا الموجود الذهني ووحدته
ليست بشخصية فيكون عنده اطلاق العموم على المعاني مجازا لا حقيقة كما صرح به الرازي ☆ ومن
فهم من اللغة أن الامر الواحد الذي أضيف اليه الشمول في معنى العموم أعم من الشخصي ومن النوعي أجاز
اطلاق العام على المعاني حقيقة ☆ وقيل ان محل النزاع انما هو في صحة تخصيص المعنى العام كما يصح تخصيص
اللفظ العام لا في اتصاف المعاني بالعموم وفيه بعد فان نصوص هؤلاء المختلفين مصرحة بأن خلافهم في اتصاف
المعاني بالعموم ☆

(المسئلة الثالثة) هل يتصور العموم في الاحكام حتى يقال حكم قطع السارق عام أنكره القاضي وأثبته
الجويني وابن القشيري وقال المازري الحق بناء هذه المسئلة على أن الحكم يرجع الى قول أو الى وصف يرجع الى
الذات فان قلنا بالثاني لم يتصور العموم لما تقدم في الافعال وان قلنا يرجع الى قول فقوله سبحانه السارق يشمل
كل سارق فنفس القطع فعل والافعال لا عموم لها قال القاضي أبو عبد الله الصيمري الحنفي في كتابه مسائل
الخلاف في أصول الفقه دعوى العموم في الافعال لا تصح عند أصحابنا ودليلنا أن العموم ما اشتمل على أشياء
متغايرة والفعل لا يقع الا على درجة واحدة وقال الشيخ أبو اسحق لا يصح العموم الا في الالفاظ وأما في الافعال
فلا يصح لانها تقع على صفة واحدة فان عرفت اختص الحكم بها والا صار مجملا فما عرفت صفته مثل قول الراوي
جمع بين الصلاتين في السفر فهذا مقصور على السفر ومن الثاني قوله في السفر فلا يدري انه كان طويلا أو قصيرا
فيجب التوقف فيه ولا يدعى فيه العموم وقال ابن القشيري أطلق الاصوليون أن العموم والخصوص لا يتصور
الا في الاقوال ولا يدخل في الافعال أعني في ذواتها فأما في اسمائها فقد يتحقق ولهذا لا نتحقق ادعاء العموم في
أفعال النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال شمس الائمة السرخسي ذكر أبو بكر الجصاص أن العموم حقيقة في
المعاني والاحكام كما هو في الاسماء والالفاظ وهو غلط فان المذهب عندنا انه لا يدخل المعاني حقيقة وان كان
يوصف به مجازا قال القاضي عبد الوهاب في الافادة الجمهور على انه لا يوصف بالعموم الا القول فقط وذهب
قوم من أهل العراق الى أنه يصح ادعاؤه في المعاني والاحكام ومرادهم بذلك حمل الكلام على عموم الخطاب
وان لم يكن هناك صيغة كقوله (حرمت عليكم الميتة) فانه لما لم يصح تناول التحريم لها عمها بتحريم جميع
التصرفات من الأكل والبيع واللمس وسائر أنواع الانتفاع وان لم يكن للاحكام ذكر في التحريم بعموم ولا
خصوص وكذلك قوله انما الاعمال بالنيات عام في الاجزاء والكمال والذي يقوله أكثر الاصوليين والفقهاء
اختصاصه بالقول وان وصفهم الجور والعدل بأنه عام مجاز انتهى فعرفت بما ذكرناه وقوع الخلاف في
اتصاف الاحكام بالعموم كما وقع الخلاف في اتصاف المعاني به ☆

(المسئلة الرابعة) اعلم أن العام عمومه شمولي وعموم المطلق بدلي وبهذا يصح الفرق بينهما فمن أطلق على
المطلق اسم العموم فهو باعتبار أن موارده غير منحصرة فصح اطلاق اسم العموم عليه باعتبار الحيثية * والفرق
بين عموم الشمول وعموم البدل ان عموم الشمول كلي يحكم فيه على كل فرد فرد وعموم البدل كلي من حيث
انه لا يمنع تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه ولكن لا يحكم فيه على كل فرد فرد بل على فرد شائع في أفراده
يتناولها على سبيل البدل ولا يتناول أكثر من واحد منها دفعة قال ☆ في المحصول اللفظ الدال على الحقيقة من حيث
هي هي من غير أن يكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلبا كان ذلك القيد أو ايجابا فهو المطلق وأما

على يديه أي الفروع
الثابتة للشرائع أو الفروع
من الشرائع فان الشرائع
أعم منها فان أريد بالفروع
الاحكام فمعنى خطابهم بها
تعلقها بهم أو متعلقات
الاحكام فمعناه تعلق
أحكامها بهم وهذا الثاني
أنسب بقوله (و) مخاطبون
أيضا (بما لا تصح) تلك
الفروع في الجملة (إلا به وهو
الاسلام) وفي بعض الكتب
استثناء الجهاد من الفروع
لامتناع قتالهم أنفسهم
وفيه نظر لامكان قتال
بعضهم بعضا وانما قلنا
انهم مخاطبون بما ذكر
(لقوله تعالى حكاية) أي
لارادة الحكاية والاخبار
أو حاكيا ومخبرا (عن) حال
(الكفار) أي سؤال
المؤمنين اياهم عن سبب
دخولهم جهنم وجوابهم
عن ذلك مع عدم تكذيب
ذلك المحكي الذي لا يستقل
العقل بمعرفته (ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من
المصلين) ولم نك نطعم
المسكين وكنا نخوض مع
الخائضين وكنا نكذب
بيوم الدين) واحتمال ان
سبب الدخول مجرد
التكذيب بيوم الدين فانه
كاف فيه أو مجموع
المذكورات خلاف المتبادر
من مثل هذا التركيب
كما لا يخفى فثبت خطابهم
ببعض الاوامر وبعض
النواهي فيلزم ثبوت خطابهم
بالجميع اذ لا قائل بالفصل

اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة فان كانت الكثرة كثرة معينة بحيث لاتتناول مايدل عليها فهو اسم العدد وان لم تكن الكثرة كثرة معينة فهو العام وبهذا ظهر خطأ من قال المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فان كونه واحدا وغير معين قيدان زائدان على الماهية انتهى ☆ فجعل في كلامه هذا معنى المطلق هو المطلق عن التقييد فلا يصدق الا على الحقيقة من حيث هى هى وهو غير ماعليه الاصطلاح عند اهل هذا الفن وغيرهم كما عرفت مما قدمنا ☆ وقد تعرض بعض أهل العلم للفرق بين العموم والعام فقال العام هو اللفظ المتناول والعموم تناول اللفظ لما يصلح له فالعموم مصدر والعام فاعل مشتق من هذا المصدر وهما متغايران لان المصدر والفعل غير الفاعل قال الزركشى في البحر ومن هذا يظهر الانكار على عبد الجبار وابن برهان وغيرهما في قولهم العموم اللفظ المستغرق فان قيل أرادوا بالمصدر اسم الفاعل قلنا استعماله فيه مجاز ولا ضرورة لارتكابه مع امكان الحقيقة وفرق القرافي بين الاعم والعام بأن الاعم انما يستعمل في المعنى والعام في اللفظ فاذا قيل هذا أعم تبادر الذهن للمعنى واذا قيل هذا عام تبادر الذهن للفظ ❋

❋ (المسئلة الخامسة) ❋ ذهب الجمهور الى العموم له صيغة موضوعة له حقيقة وهى أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجموع المعرفة تعريف الجنس والمضافة واسم الجنس والنكرة المنفية والمفرد المحلى باللام ولفظ كل وجميع ونحوها وسنذكر ان شاء الله الاستدلال على عموم هذه الصيغ ونحوه ذكرا مفصلا ☆ قالوا لان الحاجة ماسة الى الالفاظ العامة لتعذر جمع الآحاد على المتكلم فوجب أن يكون لها ألفاظ موضوعة حقيقة لان الغرض من وضع اللغة الاعلام والافهام ☆ واحتجوا أيضا بأن السيد اذا قال لعبده لاتضرب أحدا فهم منه العموم حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة والنكرة في النفى للعموم حقيقة فللعموم صيغة وأيضا لم يزل العلماء يستدلون بمثل (والسارق والسارقة فاقطعوا) و (الزانية والزانى فاجلدوا) وقد كان الصحابة يحتجون عند حدوث الحادثة عند الصيغ المذكورة على العموم ومنه ماثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم لما سئل عن الحمر الاهلية فقال لم ينزل علي في شأنها الا هذه الآية الجامعة (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) (١) وماثبت أيضا من احتجاج عمرو بن العاص لما أنكر عليه ترك الغسل من الجنابة والعدول الى التيمم مع شدة البرد فقال سمعت الله يقول (ولا تقتلوا أنفسكم) فقرر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكم يعد العاد من مثل هذه المواد ❋ وما أجيب به عن ذلك بأنه انما فهم بالقرائن جواب ساقط لايلتفت اليه ولا يعول عليه وقال محمد بن المنتاب من المالكية ومحمد بن شجاع البلخى من الحنفيه انه ليس للعموم صيغة تخصه وان ماذكروه من الصيغ موضوع في الخصوص وهو أقل الجمع اما اثنان أو ثلاثة على الخلاف في أقل الجمع ولا يقتضى العموم الا بقرينة قال القاضى في التقريب والامام في البرهان يزعمون أن الصيغ الموضوعة للجمع نصوص في الجمع محتملات فيما عداه اذا لم تثبت قرينة تقتضى تعديها عن أقل المراتب انتهى ولا يخفاك أن قولهم موضوع للخصوص مجرد دعوى ليس عليها دليل والحجة قائمة عليهم لغة وشرعا وعرفا وكل من يفهم لغة العرب واستعمالات الشرع لا يخفى عليه هذا وقال جماعة من المرجئة ان شيئا من الصيغ لا يقتضى العموم بذاته ولا مع القرائن بل انما يكون العموم عند ارادة المتكلم ونسب هذا الى أبى حسن الأشعرى ❋ قال في البرهان نقل مصنفو المقامات عن أبى الحسن الاشعرى والواقفية انهم لايثبتون لمعنى العموم صيغة لفظية وهذا النقل على الاطلاق زلل فان أحدا لاينكر امكان التعبير عن معنى الجمع بترديد ألفاظ تشعر به كقول القائل رأيت القوم واحدا واحدا لم يفتنى منهم احد وانما كرر هذه الالفاظ لقطع توهم من يحسبه خصوصا الى غير ذلك وانما أنكر الواقفية لفظة واحدة مشعرة بمعنى الجمع انتهى ❋ ولا يخفاك أن هذا المذهب مدفوع بمثل مادفع به الذى قبله وبزيادة على ذلك وهو ان اهمال القرائن المقتضية لكونه عاما شاملا عناد ومكابرة وقال قوم بالوقف ونقله القاضى في التقريب عن أبى الحسن الاشعرى ومعظم المحققين وذهب اليه ❋ واحتجوا بأنهم سبروا اللغة ووضعها

(١) كذا بالاصل والمحفوظ انه تلا (قل لا أجد فيما أوحى الى محرما) الآية

فلا يتوجه مايتوهم من عموم الدعوى وخصوص الدليل (وفائدة خطابهم) بالفروع مع أنها لاتصح منهم حال الكفر أى في الجملة ولا يطالبون بها بعد الاسلام كذلك أى من فوائده نظير ماحكاه الائمة عن القفال في نحو قوله عليه الصلاة والسلام تطعم الطعام وتقرى السلام على من عرفت ومن لم تعرف في جواب قولهم أى الاسلام خير أى من خيره ذلك فلا يعترض باختصاص هذه الفائدة بالواجبات والمحرمات مع عموم المدعى (عقابهم) في الآخرة زيادة على عقاب الكفر (عليها) أى على ترك الواجبات وفعل المحرمات منها أى لاجل ذلك ولعل الكلام في المتفق عليه دون المختلف فيه اذ نسبتهم الى احد الجانبين دون الآخر فلا تقليد ترجيح بلا مرجح وان أمكن ان يعاقبوا على ترك التقليد فانه من الفروع لا لاتيان بالواجبات ونحوها كالصلاة والصوم والحج منهم حال الكفر ولا مؤاخذة الاصليين منهم بها بعد الاسلام وانما لم يكن من فوائده الاتيان بها حال الكفر (اذ لا تصح منهم حال الكفر) لفقد شرط صحتها وذلك (لتوقفها) أى لتوقف صحة وجودها (على النية) أى نية

فلم يجدوا في وضع اللغة صيغة دالة على العموم سواء وردت مطلقة أو مقيدة بضروب من التأكيد قال في البرهان ومما زل فيه الناقلون عن أبي الحسن ومتبعيه أن الصيغة وأن تقيدت بالقرائن فانها لا تشعر بالجمع بل تبقى على التردد هذا وأن صح النقل فيه فهو مخصوص عندى بالتوابع المؤكدة لمعنى الجمع كقول القائل رأيت القوم أجمعين أكتعين أبصعين فلا يظن بذى عقل أن يتوقف فيها انتهى ☆ وقد اختلف الواقفية في محل الوقف على تسعة أقوال (الاول) وهو المشهور من مذهب أئمتهم القول به على الاطلاق من غير تفصيل (الثانى) ان الوقف انما هو في الوعد والوعيد دون الامر والنهى حكاه أبو بكر الرازى عن الكرخى قال وربما ظن ذلك مذهب أبي حنيفة لانه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر من المسلمين ويجوز أن يغفر الله لهم في الآخرة (الثالث) القول بصيغ العموم في الوعد والوعيد والتوقف فيما عدا ذلك وهو قول جمهور المرجئة (الرابع) الوقف في الوعيد بالنسبة الى عصاة هذه الامة دون غيرها (الخامس) الوقف في الوعيد دون الوعد قال القاضى وفرقوا بينهما بما يليق بالشطح والترهات دون الحقائق (السادس) الفرق بين أن لا يسمع قبل اتصالها به شيئا من أدلة السمع وكانت وعدا ووعيدا فيعلم أن المراد بها للعموم وأن كان قد سمع قبل اتصالها به أدلة الشرع وعلم انقسامها الى العموم والخصوص فلا يعلم حينئذ العموم في الاخبار التى اتصلت به حكاه القاضى في مختصر التقريب (السابع) الوقف في حق من لم يسمع خطاب الشرع عنه صلى الله عليه وآله وسلم وأما من سمع منه وعرف تصرفاته فلا وقف فيه كذا حكاه المازرى (الثامن) التفصيل بين أن يتقيد بضرب من التأكيد فيكون للعموم دون ما اذا لم يتقيد (التاسع) أن لفظة المؤمن والكافر حيثما وقعت في الشرع أفادت العموم دون غيرها حكاه المازرى عن بعض المتأخرين وقد علمت اندفاع مذهب الوقف على الاطلاق بعدم توازن الادلة التى تمسك بها المختلفون في العموم بل ليس بيد غير أهل المذهب الاول شيء مما يصح اطلاق اسم الدليل عليه فلا وجه للتوقف ولا مقتضى له * والحاصل أن كون المذهب الاول هو الحق الذى لا سترة به ولا شبهة فيه ظاهر لكل من يفهم فهما صحيحا ويعقل الحجة ويعرف مقدارها في نفسها ومقدار ما يخالفها ☆

﴿ المسئلة السادسة في الاستدلال على ان كل صيغة من تلك الصيغ للعموم وفيه فروع ﴾

﴿الفرع الاول﴾ في من وما وأين ومتى للاستفهام فهذه الصيغ اما أن تكون للعموم فقط أو للخصوص أولهما على سبيل الاشتراك أولا لواحد منهما والكل باطل الا الاول ☆ أما أنه لا يجوز أن يقال انها موضوعة للخصوص فقط فلانه لو كان كذلك لما حسن من المجيب أن يجيب بذكر كل العقلاء لان الجواب يجب أن يكون مطابقا للسؤال لكن لا نزاع في حسن ذلك ☆ وأما انه لا يجوز أن يقال بالاشتراك فلانه لو كان كذلك لما حسن الجواب الابعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة ☆ مثلا اذا قال من عندك فلا بد أن تقول سألتنى عن الرجال أو النساء فاذا قال عن الرجال فلا بد أن تقول سألتنى عن العرب أو العجم فاذا قال عن العرب فلا بد أن تقول عن ربيعة أو مضر وهكذا الى أن تأتى على جميع الاقسام الممكنة وذلك لان اللفظ اما أن يقال انه مشترك بين الاستغراق وبين مرتبة معينة في الخصوص أو بين الاستغراق وبين جميع المراتب الممكنة في الخصوص والاول باطل لان أحدا لم يقل به والثانى يقتضى أن لا يحسن من المجيب ذكر الجواب الابعد الاستفهام عن كل تلك الاقسام لان الجواب لابد أن يكون مطابقا للسؤال فاذا كان السؤال محتملا لامور كثيرة فلو أجاب قبل أن يعرف ما عنه وقع السؤال لاحتمل أن لا يكون الجواب مطابقا للسؤال وذلك غير جائز فثبت انه لو صح الاشتراك لوجبت هذه الاستفهامات لكنها غير واجبة اما أولا فلانه لا عام الا وتحته عام آخر واذا كان كذلك كانت التقسيمات الممكنة غير متناهية والسؤال عنها على سبيل التفصيل محال وأما ثانيا فانا نعلم بالضرورة من عادة أهل اللسان أنهم يستقبحون مثل هذه الاستفهامات ☆ وأما انه لا يجوز أن تكون هذه الصيغة غير موضوعة للعموم والخصوص فتفق عليه فبطلت هذه الثلاثة ولم يبق الا القسم الاول *

التقرب فانها معتبرة فيها ركنا أو شرطا (المتوقفة على الاسلام) فانه من شروطها اذ يمتنع قصد ايقاع الفعل تقربا على وجه يعتد به من الجاهل بالمتقرب اليه ولو في الجملة وهو الكافر ويؤخذ من ذلك ان هذا فيما يتوقف على نية التقرب كالصلاة والصوم بخلاف مالا يتوقف على نية كالعتق والوقف وازالة النجاسة ورد المغصوب ومالا يتوقف على نية التقرب بل يكفى فيه نية التميز كالتكفير بغير الصوم واخراج صدقة الفطر عن نحو بعض مسلم (و) انما (لا يؤخذون) يعنى الكفار الاصليين (بها بعد) حصول (الاسلام) بان يلزموا بتدارك الواجبات ويعاقبوا في الآخرة على ترك تداركها وعلى فعل المحرمات (ترغيبا فيه) للمشقة بالتدارك والمعاقبة فالمؤاخذة ربما نفرتهم عنه وتركها يرغبهم فيه والكلام في غير نحو الحدود والكفارات ورد المغصوب على ما تقرر في الفروع أما المرتدون فلا يسقط عنهم شيء بالاسلام (والامر) ايجابا أوندبا (بالشيء المعين (نهى) تحريما أو كراهة (عن ضده) الوجودى أى عن كل واحد من أضداده الوجودية والاضافة قد

﴿ الفرع الثانى ﴾ في صيغة ماومن في المجازاة فانهما للعموم ويدل عليه أن قول القائل من دخل دارى فاكرمه لو كان مشتركا بين العموم والخصوص لما حسن من المخاطب أن يجرى على موجب الامر الاعند الاستفهام عن جميع الاقسام لكنه قد حسن ذلك بدون استفهام فدل على عدم الاشتراك كما سبق في الفرع الذى قبل هذا وأيضا لو قال من دخل دارى فأكرمه حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء من هذا الكلام وحسن ذلك معلوم من عادة أهل اللغة ضرورة والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لوجب دخوله فيه وذلك أنه لا نزاع ان المستثنى من الجنس يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما أن لايعتبر مع الصحة الوجوب أو يعتبر والاول باطل والالم يبق فرق بين الاستثناء من الجمع المنكر كقولك جاءنى فقهاء الازيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقولك جاءنى الفقهاء الا زيدا والفرق بينهما معلوم بالضرورة من عادة العرب فعلمنا أن الاستثناء من الجمع المعرف يقتضى اخراج مالولاه لوجب دخوله تحت اللفظ وهو المطلوب ☆

﴿ الفرع الثالث ﴾ في أن صيغة كل وجميع يفيدان الاستغراق ويدل على ذلك انك اذا قلت جاءنى كل عالم في البلد أو جميع علماء البلد فانه يناقضه قولك ماجاءنى كل عالم في البلد وماجاءنى جميع علماء البلد ولذلك يستعمل كل واحد من هذين الكلامين في تكذيب الآخر والتناقض لايتحقق الااذا أفاد الكل الاستغراق لان النفى عن الكل لايناقض الثبوت في البعض وأيضا صيغة الكل والجميع مقابلة لصيغة البعض ولولا أن صيغتهما غير محتملة للبعض لم تكن مقابلة وأيضا اذا قال القائل ضربت كل من في الدار أوضربت جميع من في الدار سبق الى الفهم الاستغراق ولو كانت صيغة الكل أو الجميع مشتركة بين الكل والبعض لما كان كذلك لان اللفظ المشترك لما كان بالنسبة الى المفهومين على السوية امتنع أن تكون مبادرة الفهم الى أحدهما أقوى منها الى الآخر واذا قال السيد لعبده اضرب كل من دخل دارى أو جميع من دخل دارى فضرب كل واحد ممن دخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه بضرب جميعهم وله أن يعترض عنيه اذا ترك البعض منهم ومثله لو قال رجل لرجل أعتق كل عبيدى أوجميع عبيدى ثم مات لم يحصل الامتثال الابعتق كل عبد له ولايحصل امتثاله بعتق البعض وأيضا لايشك عارف بلغة العرب أن بين قول القائل جاءنى رجال وجاءنى كل الرجال وجميع الرجال فرقا ظاهرا وهو دلالة الثانى على الاستغراق دون الاول والالم يكن بينهما فرق ومعلوم ان أهل اللغة اذا أرادوا التعبير عن الاستغراق جاءوا بلفظ كل وجميع ومايفيد مفادهما ولو لم يكونا للاستغراق لكان استعمالهم لهما عند ارادتهم للاستغراق عبثا ☆ قال القاضى عبدالوهاب ليس بعد كل في كلام العرب كلمة أعم منها ولافرق بين أن تقع مبتدأبها أوتابعة تقول كل امرأة أتزوجها فهى طالق وجاءنى القوم كلهم فيفيد أن المؤكد به عام وهى تشمل العقلاء وغيرهم والمذكر والمؤنث والمفرد والمثنى والمجموع فلذلك كانت أقوى صيغ العموم وتكون في الجميع بلفظ واحد تقول كل النساء وكل القوم وكل رجل وكل امرأة ☆ قال سيبويه معنى قولهم كل رجل كل رجال فأقاموا رجلا مقام رجال لان رجلا شائع في الجنس والرجال للجنس ولايؤكد بها المثنى استغناء عنه بكلا ولايؤكد بها الاذواجزاء ولايقال جاء زيد كله انتهى ☆ وقد ذكر علماء النحو والبيان الفرق بين أن يتقدم النفى على كل وبين أن تتقدم هى عليه فاذا تقدمت على حرف النفى نحو كل القوم لم يقم أفادت التنصيص على انتفاء قيام كل فرد فرد وان تقدم النفى عليها مثل لم يقم كل القوم لم تدل الاعلى نفى المجموع وذلك يصدق بانتفاء القيام عن بعضهم ويسمى الاول عموم السلب والثانى سلب العموم من جهة ان الاول يحكم فيه بالسلب عن كل فرد والثانى لم يفد العموم في حق كل أحد انما أفاد نفى الحكم عن بعضهم ☆ قال الفراء وهذا شئ اختصت به كل من بين سائر صيغ العموم قال وهذه القاعدة متفق عليها عند أرباب البيان وأصلها قوله صلى الله عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن لما قال له ذواليدين أقصرت الصلاة أم نسيت انتهى ☆ واذا عرفت هذا

تكون للعموم كما قال (والنهى عن الشئ) المعين (أمر بضده) الوجودى أى بواحد من اضداده الوجودية فان الاضافة كما قال فتكون للعهد الذهنى باصطلاح المعانى وظاهر العبارة ان كلا منهما عين الآخر بمعنى ان الطلب واحد وهو بالنسبة الى الشئ امر والى ضده نهى أو بالنسبة الى الشئ نهى والى ضده امر وهوماذهب اليه الشيخ أبوالحسن ومن وافقه وان بالغ المصنف في البرهان في رده لقول جمع منهم القاضى الباقلانى آخرا أنه ليس عينه لكنه يتضمنه واختاره وتبعه الغزالى انه ليس عينه ولا يتضمنه والاحتجاج لهذه الاقوال وما يتعلق به يستدعى بسطا لايليق بهذا المختصر وخرج بالمعين قال الشارح في شرح جمع الجوامع المبهم من أشياء فليس الامر به بالنظر الى صدقه نهيا عن ضده منها ولا متضمنا له قطعا انتهى وكذا يقال في النهى وفي حواشى العضد للسيد وكانه احتراز عن مثل افعل شيأ فانه لاضد لهذا المطلوب أولانه ليس نهيا عن ضده لان كل مالا يلابسه يكون شيأ وقيل فائدته الاحتراز عن الامر بالضدين على سبيل البدل فانه ليس نهيا عن ضده انتهى وبالوجودى قال

في معنى كل فقد تقرر ان لفظ جميع هو بمعنى كل الافرادى وهو معنى قولهم انها للعموم الاحاطى لا وقيل يفترقان من جهة كون دلالة كل على فرد بطريق النصوصية بخلاف جميع وفرقت الحنفية بينهما بأن كل تعم الاشياء على سبيل الانفراد وجميع تعمها على سبيل الاجتماع وقد روى ان الزجاج حكى هذا الفرق عن المبرد *

﴿ الفرع الرابع ﴾ لفظ أى فانها من جملة صيغ العموم اذا كانت شرطية أو استفهامية كقوله تعالى (أياما تدعوا فله الاسماء الحسنى) وقوله (أيكم يأتينى بعرشها) وقد ذكرها في صيغ العموم الاستاذ أبو منصور البغدادى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وامام الحرمين الجوينى وابن الصباغ وسليم الرازى والقاضيان أبو بكر وعبد الوهاب والرازى والآمدى والصفى الهندى وغيرهم قالوا وتصلح للعاقل وغيره * قال القاضى عبد الوهاب في التلخيص الا انها تتناول على جهة الانفراد دون الاستغراق ولهذا اذا قلت أى الرجلين عندك لم يجب الا بذكر واحد قال ابن السمعانى في القواطع واما كلمة أى فقيل كالنكرة لانها تصحبها لفظا ومعنى تقول أى رجل فعل هذا وأى دار دخل قال الله تعالى (ايكم يأتينى بعرشها) وهى في المعنى نكرة لان المراد بها واحد منهم انتهى * قال الزركشى في البحر وحاصل كلامهم انها للاستغراق البدلى والشمولى لكن ظاهر كلام الشيخ أبى اسحق انها للعموم الشمولى وتوسع القرافى فعدى عمومها الى الموصولة والموصوفة في النداء ومنهم من لم يعده كالغزالى وابن القشيرى لاجل قول النحاة انها بمعنى بعض اذا أضيفت الى معرفة وقول الفقهاء أى وقت دخلت الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول كما في كلما * والحق ان عدم التكرار لا ينافى العموم وكون مدلولها أحد الشيئين قدر مشترك بينها وبين بقية الصيغ في الاستفهام * وقال صاحب اللباب من الحنفية وأبو زيد في التقويم كلمة أى نكرة لا تقتضى العموم بنفسها الا بقرينة الا ترى الى قوله (أيكم يأتينى بعرشها) ولم يقل يأتونى ولو قال لغيره أى عبيدى ضربته فهو حر فهو ضربهم لم يعتق الا واحد فان وصفها بصفة عامة كانت للعموم كقوله أى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه جميعا عتقوا لعموم فعل الضرب وصرح الكيا الطبرى بأنها ليست من صيغ العموم فقال وأما أى فهى اسم مفرد يتناول جزأ من الجملة المضافة قال الله سبحانه وتعالى (أيكم يأتينى بعرشها) فجاء به واحد وقال (أيكم أحسن عملا) وصرح القاضى حسين والشاشى انه لا فرق بين الصورتين المذكورتين وان العبيد يعتقون جميعا فيهما وجزم ابن الهمام في التحرير بأنها في الشرط والاستفهام ككل مع النكرة وكالبعض مع المعرفة وهو المناسب لما جوزه النحاة فيها فان الفرق بين قول القائل أى رجل تضرب اضرب وبين أى الرجل تضرب اضرب ظاهر لا يخفى *

﴿ الفرع الخامس ﴾ النكرة في النفى فانها تعم وذلك لوجهين (الاول) ان الانسان اذا قال أكلت اليوم شيئا فمن أراد تكذيبه قال ما أكلت اليوم شيئا فذكرهم هذا النفى عند تكذيب ذلك الاثبات يدل على اتفاقهم على كونه مناقضا له فلو كان قوله ما أكلت اليوم شيئا لا يقتضى العموم لما تناقضا لان السلب الجزئى لا يناقض الايجاب الجزئى *

﴿ الوجه الثانى ﴾ انها لو لم تكن النكرة فى النفى للعموم لما كان قولنا لا إله إلا الله نفيا لجميع الآلهة سوى الله سبحانه وتعالى فتقرر بهذا أن النكرة المنفية بما أو لن أو لم أو ليس أو لا مفيدة للعموم وسواء دخل حرف النفى على فعل نحو ما رأيت رجلا أو على الاسم نحو لا رجل في الدار ونحو ما أحد قائما وما قام أحد وقال القاضى عبد الوهاب في الافادة قد فرق أهل اللغة بين النفى في قوله ما جاءنى أحد وما جاءنى من أحد وبين دخوله على النكرة من أسماء الجنس فيما جاءنى رجل وما جاءنى من رجل فرأوا تساوى اللفظين في الاول وان من زائدة فيه وافتراق المعنى في الثانى لان قوله ما جاءنى رجل يصلح أن يراد به الكل وان يراد به رجل واحد فاذا دخلت من أخلصت النفى للاستغراق وقال امام الحرمين الجوينى هى للعموم ظاهرا عند تقدير من فان دخلت من كانت نصا والمشهور في علم النحو الخلاف بين سيبويه والمبرد فسيبويه قال ان العموم مستفاد من النفى قبل دخول من

العدمى أى ترك المأموربه فالامر نهى عنه أو يتضمنه قطعا انتهى ومثله ترك المنهى عنه (فاذا قال) أى قائل (له) أى لاحد (اسكن كان ناهياله عن التحرك) الذى هو ضد السكون (أو) قال له (لاتتحرك كان أمراله بالسكون) الذى هو ضد التحرك أى هناك طلب واحد هو بالنسبة للسكون أمر وبالنسبة للتحرك نهى وبالعكس وشمل كلام المصنف الامر المضيق والامر الموسع وعندى انه لا مانع من ذلك بأن يراد ان الامر نهى عن الضد مضيقا في المضيق وموسعا في الموسع بأن ينهى عن التلبس بالضد في جميع الوقت خلافا لما نقلوه عن القاضى عبد الوهاب من تقييد الواجب بالمضيق فليتأمل (والنهى استدعاء) أى طلب (الترك) للفعل بالمعنى السابق في الامر (بالقول) أى باللفظ الدال عليه بالوضع وقوله (ممن هو دونه) أى دون الطالب رتبة متعلق بالاستدعاء كقوله (على سبيل الوجوب) أى على سبيل وصفه هى وجوب الترك أى الجزم بالمنع من الفعل وحد النهى بما ذكر كائن (على) مقتضى (وزان) أى موازنة ومشاكلة (ماتقدم في حد

والمبرد قال انه متفاد من لفظ من والحق ماقاله سيبويه وكون من تفيد التنصيصية بدخولها لا ينافي الظهور الكائن قبل دخولها قال أبو حيان مذهب سيبويه ان ماجاءني من أحد وماجاءني من رجل من في الموضعين لتأكيد استغراق الجنس وهذا هو الصحيح انتهى * ولو لم تكن من صيغ العموم قبل دخول من لما كان نحو قوله تعالى (لايعزب عنه مثقال ذرة) و (لاتجزى نفس عن نفس شيئا) مقتضيا للعموم وقد فرق بعضهم بين حروف النفي الداخلة على النكرة بفرق لاطائل تحته فلا نطول بذكره ✡ واعلم أن حكم النكرة الواقعة في سياق النهي حكم النكرة الواقعة في سياق النفي وماخرج عن ذلك من الصور فهو لنقل العرف له عن الوضع اللغوي ✡

﴿ الفرع السادس ﴾ لفظ معشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وسائر من صيغ العموم في مثل قوله (يامعشر الجن والانس) ونحن معاشر الانبياء لانورث وجاءني القوم عامة و (قاتلوا المشركين كافة) وارتدت العرب قاطبة وجاءني سائر الناس ان كانت مأخوذة من سور البلد وهو المحيط بها كما قاله الجوهري وان كانت من أسار بمعنى أبقى فلا تعم وقد حكى الازهري الاتفاق على انها مأخوذة من المعنى الثاني وغلطوا الجوهري * وأجيب عن الازهري بأنه قد وافق الجوهري على ذلك السيرافي في شرح كتاب سيبويه وأبو منصور الجواليقي في شرح أدب الكاتب وابن بري وغيرهم والظاهر انها للعموم وان كانت بمعنى الباقي لان المراد بها شمول مادخلت عليه سواء كانت بمعنى الجميع أو الباقي كما تقول اللهم اغفر لي ولسائر المسلمين وخالف في ذلك القرافي والقاضي عبد الوهاب ✡

﴿ الفرع السابع ﴾ الالف واللام الحرفية لا الاسمية تفيد العموم اذا دخلت على الجمع سواء كان سالما او مكسرا وسواء كان من جموع القلة أو الكثرة وكذا اذا دخلت على اسم الجمع كركب وصحب وقوم ورهط وكذا اذا دخلت على اسم الجنس * وقد اختلف في اقتضائها للعموم اذا دخلت على هذه المذكورات على مذاهب ثلاثة (الاول) انه اذا كان هناك معهود حملت على العهد فان لم يكن حملت على الاستغراق واليه ذهب جمهور أهل العلم (الثاني) انها تحمل على الاستغراق الا أن يقوم دليل على العهد (الثالث) انها تحمل عند فقد العهد على الجنس من غير استحقاق وحكاه صاحب الميزان عن أبي علي الفارسي وأبي هاشم والراجح المذهب الاول وقال ابن الصباغ هو اجماع الصحابة ✡ قال في المحصول مستدلا على هذا المذهب لنا وجوه (الاول) ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم أبو بكر بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الأئمة من قريش والانصار سلموا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة لان قوله صلى الله عليه وآله وسلم الأئمة من قريش لو كان معناه بعض الأئمة من قريش لوجب أن لاينافي وجود إمام من قوم آخرين * قال (الوجه الثاني) أن هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب أن يفيد في أصله الاستغراق أما انه يؤكد فكقوله (فسجد الملائكة كلهم أجمعون) وأما انه بعد التأكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع وأما انه بعد التأكيد(١) أن الالف واللام اذا دخلا في الاسم صار معرفة كما نقل عن أهل اللغة فيجب صرفه الى مابه تحصل المعرفة وانما تحصل المعرفة عند اطلاقه بالصرف الى الكل لانه معلوم للمخاطب فأما الصرف الى مادونه فانه لايفيد المعرفة لان بعض المجموع ليس أولى من بعض فكان مجهولا ✡ قال (الوجه الرابع) انه يصح استثناء أي واحد كان منه وذلك يفيد العموم على ماتقدم وممن حكى اجماع الصحابة على افادة هذا التعريف للعموم ابن الهمام في التحرير وحكى أيضا اجماع أهل اللغة على صحة الاستثناء * قال الزركشي في البحر وظاهر كلام الاصوليين أنها تحمل على الاستغراق لعموم فائدته ولدلالة اللفظ عليه ونقله ابن القشيري عن المعظم وصاحب الميزان عن أبي بكر السراج

(١) واما انه بعد التأكيد ان الخ كذا بالاصل ولعل في العبارة تكرارا مع ماقبل وسقطا والصواب قال الوجه الثالث ان الخ

الامر فيجرى هنا نظير ماهناك ومنه انه ان كان الاستدعاء من المساوى سمى التماسا ومن الاعلى سمى دعاء وان لم يكن على سبيل الوجوب بأن لم يجزم بالمنع فظاهره انه ليس بنهي أي في الحقيقة على ماتقدم في ذلك بما فيه ومنه انه على ماتقدم عن جمع الجوامع وغيره يكون الاستدعاء نهيا وان كان من المساوى أو الاعلى ويوجد في بعض النسخ (ويدل النهي) أي اللفظ (المطلق) عن التقييد بما يدل على فساد المنهى عنه أو عدم فساده (شرعا) صلة يدل أي دلالة منشؤها جهة الشرع وملاحظته دون اللغة والمعنى (على فساد المنهى عنه) أي عدم الاعتداد به اذا وقع لعدم موافقته الشرع ويتعلق بيدل أو بمحذوف حال من المنهى عنه قوله (في العبادات) أي يدل النهي في العبادات أو حال كون المنهى عنه داخلا في العبادات ومن جملتها بأن يكون عبادة (سواء نهى عنها) أي العبادات (لعينها) أي لما ليس بخارج عنها أي ليس بخارج عنها سواء فيه ذاتها كصلاة الحائض

وصومها] فان النهي عنها من حيث انهما صلاة وصوم وجزؤها كصلاة بلاركوع [أم]نهي عنها [لامر]خارج عنها[لازم لها كصوم يوم النحر]فان النهي عنه لامن حيث انه صوم بل من حيث ماتضمنه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى بلحوم الاضاحي وهو ليس عين الصوم ولاجزأه بل خارج لازم لانه لاينفك عنه وكان الضيافة بالتمكين من اللحوم في ذلك اليوم وانما يتحقق الاعراض عنه بالتلبس بما ينافيه وهو الصوم فلا يردأنه يجوزترك الاكل بلاصوم وانه يمكن أكلها ليلا (و)مثل (الصلاة)أي صلاة النفل المطلق وهو مالايتقيد بوقت ولاسبب غير متأخر على ماتقرر في الفروع فدخل فيها ذات السبب المتأخر كركعتي الاحرام فان سببهما الاحرام المتأخر عنهما وخرج عنها ذات الوقت كرواتب الخمس وذات السبب المتقدم كتحية المسجد أو المقارن (في الاوقات المكروهة) المفصلة في الفروع أي التي كرهت الصلاة فيها في غير حرم مكة تحريما على الصحيح فهو من المجاز العقلي فان النهي عن تلك الصلاة في تلك الاوقات لامن حيث انها صلاة

النحوي فقال اذا تعارض جهة العهدو الجنس يصرف الى الجنس وهذاهو الذي أورده الماوردي والروياني في أول كتاب البيع قالا لان الجنس يدخل تحته العهدو العهد لايدخل تحت الجنس وروى عن امام الحرمين الجويني أنه مجمل لان عمومه ليس من صيغته بل من قرينة نفي المعهود فتعين الجنس لانه لا يخرج عنهاوهو قول ابن القشيري قال الكيا الهراس انه الصحيح لان الالف واللام للتعريف وليست احدى جهتي التعريف باولى من الثانية فيكتسب اللفظ جهة الاجمال لاستوائه بالنسبة اليهما انتهى ☆ والكلام في هذا البحث يطول جدا فقد تكلم فيه أهل الاصول وأهل النحو وأهل البيان بما هو معروف وليس المراد هنا الابيان ماهو الحق وتعيين الراجح من المرجوح ومن أمعن النظر وجود التأمل علم أن الحق الحمل على الاستغراق الا أن يوجد هناك مايقتضي العهد وهو ظاهر في تعريف الجنس ☆ وأما تعريف الجمع مطلقا واسم الجمع فكذلك أيضا لان التعريف يهدم الجمعية ويصيرها للجنس وهذا يدفع ماقيل من أن استغراق المفرد أشمل ☆

(الفرع الثامن) تعريف الاضافة وهو من مقتضيات العموم كالالف واللام من غير فرق بين كون المضاف جمعا نحو عبيد زيد أواسم جمع نحو جاءني ركب المدينة أواسم جنس نحو(وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) ومنعت العراق درهمها ودينارها ومنعت الشام قفيزها وصاعها وقد صرح الرازي أن المفرد المضاف يعم مع اختياره بأن المعرف بالالف واللام لايعم قال الصفي الهندي في النهاية وكون المفرد المضاف للعموم وان لم يكن منصوصا لكن نفيه التسوية بين الاضافة ولام التعريف يقتضي العموم والحق أن عموم الاضافة أقوى ولهذا لوحلف لايشرب الماء حنث بشرب القليل منه لعدم تناهي أفراده ولو حلف لايشرب ماء البحر لا يحنث الا بكله انتهى ☆ وفي هذا الفرق نظر ولاينافي إفادة إضافة اسم الجنس للعموم ماوقع من الخلاف فيمن قال زوجتي طالق وله أربع زوجات فان من قال انها لاتطلق الا واحدة استدل بأن العرف قد خص هذه الصورة وأمثالها عن الموضوع اللغوي على انه قد حكى الروياني في البحر عن ابن عباس وأحمد بن حنبل انها تطلق الاربع جميعا بخلاف ماعدا هذه الصورة وأمثالها فانه يحمل على العموم كالو قال مالي صدقة ومن هذا قوله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم هو الطهور ماؤه والحل ميتته

(الفرع التاسع) الاسماء الموصولة كالذي والتي والذين واللات وذو الطائية وجمعها وقد صرح القرافي والقاضي عبد الوهاب بأنها من صيغ العموم وقال ابن السمعاني جميع الاسماء المبهمة تقتضي العموم وقال أصحاب الاشعري انها تجري في بابها مجرى اسم منكور كقوله سبحانه (والذين يؤمنون بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك)(ان الذين سبقت لهم منا الحسنى)(ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) وما خرج من ذلك فلقرينة تخصصه عن موضوعه اللغوي ☆

☆(الفرع العاشر)☆ نفي المساواة بين الشيئين كقوله (لايستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة) فذهب جمهور الشافعية وطوائف من الاصوليين والفقهاء الى أنه يقتضي العموم وذهبت الحنفية والمعتزلة والغزالي والرازي الى أنه ليس بعام * استدل الاولون بأنه نكرة في سياق النفي لان الجملة نكرة باتفاق النحاة وكذلك توصف بها النكرات دون المعارف ☆ واستدل الرازي في المحصول للآخرين بوجهين (الاول) ان نفي الاستواء مطلقا أي في الجملة أعم من نفي الاستواء من كل الوجوه أومن بعضها والدال على القدر المشترك بين الامرين لااشعار فيه بهما فلا يلزم من نفيه نفيهما (الثاني) انه اما أن يكفي في اطلاق لفظ المساواة الاستواء من بعض الوجوه أولابد فيه من الاستواء من كل الوجوه والاول باطل والا لوجب اطلاق لفظ المساواة على جميع الاشياء لان كل شيئين لابد أن يستويا في بعض الامور من كونهما معلومين وموجودين ومذكورين وفي سلب ماعداهما عنهما ومتى صدق عليه المساوي وجب أن يكذب عليه غير المساوي لانهما في العرف كالمتناقضين فان من قال هذا يساوي ذاك فمن أراد تكذيبه قال لايساويه والمتناقضان لايصدقان معا فوجب أن لايصدق على شيئين البتة

لانهما

لانهما متساويان وغير متساويين ولما كان ذلك باطلا علمنا أنه يعتبر في المساواة المساواة من كل الوجوه وحينئذ يكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه لان نقيض الكلي هو الجزئي فاذا قلنا لايستويان لايفيد نفي الاستواء من جميع الوجوه ☆ وأجيب عن الدليل الاول بأن عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو في طريق الاثبات لافي طريق النفي فان نفي الاعم يستلزم نفي الاخص ولولا ذلك لجاز مثله في كل نفي فلا يعم نفي أبدا اذ يقال في لارجل رجل أعم من الرجل بصيغة العموم فلا يشعر به وهو خلاف ماثبت بالدليل ☆ وأجيب عن الدليل الثاني بأنه اذا قيل لامساواة فانما يراد به نفي مساواة يصح انتفاؤها وان كان ظاهرا في العموم وهو من قبيل مايخصصه العقل نحو (الله خالق كل شيء) أي خالق كل شيء يخلق ☆ والحاصل أن مرجع الخلاف الى أن المساواة في الاثبات هل مدلولها لغة المشاركة في كل الوجوه حتى يكون اللفظ شاملا أو مدلولها المساواة في بعض الوجوه حتى يصدق بأي وجه فان قلنا بالاول لم يكن النفي للعموم لان نقيض الكلي الموجب جزئي سالب وان قلنا بالثاني كان للعموم لان نقيض الجزئي الموجب كلي سالب ☆ وخلاصة هذا أن صيغة الاستواء إما لعموم سلب التسوية أو لسلب عموم التسوية فعلى الاول يمتنع ثبوت شيء من أفرادها وعلى الثاني لا يمتنع ثبوت البعض وهذا يقتضي ترجيح المذهب الثاني لأن حرف النفي سابق وهو يفيد سلب العموم لاعموم السلب وأما الآية التي وقع المثال بها فقد صرح فيها بما يدل على أن النفي باعتبار بعض الامور وذلك قوله (أصحاب الجنة هم الفائزون) فان ذلك يفيد انهما لايستويان في الفوز بالجنة وقد رجح الصفي الهندي أن نفي الاستواء من باب المجمل من المتواطىء لامن باب العام وتقدمه الى ترجيح الاجمال الكيا الطبري ☆

(الفرع الحادي عشر) اذا وقع الفعل في سياق النفي أو الشرط فان كان غير متعد فهل يكون النفي له نفيا لمصدره وهو نكرة فيقتضي العموم أم لا حكى القرافي عن الشافعية والمالكية انه يعم وقال ان القاضي عبد الوهاب في الافادة نص على ذلك وان كان متعديا ولم يصرح بمفعوله نحو لا أكلت وان أكلت ولا كان له دلالة على مفعول معين فذهبت الشافعية والمالكية وأبو يوسف وغيرهم الى أنه يعم وقال ابو حنيفة لايعم واختاره القرطبي من المالكية والرازي من الشافعية وجعله القرطبي من باب الافعال اللازمة نحو يعطي ويمنع فلا يدل على مفعول لا بالخصوص ولا بالعموم * قال الاصفهاني لافرق بين المتعدي واللازم والخلاف فيهما على السواء ☆ وظاهر كلام إمام الحرمين الجويني والغزالي والآمدي والصفي الهندي أن الخلاف انما هو في الفعل المتعدي اذا وقع في سياق النفي أو الشرط هل يعم مفاعيله أم لا لافي الفعل اللازم فانه لايعم * والذي ينبغي التعويل عليه انه لافرق بينهما في نفس مصدريهما فيكون النفي لهما نفيا لهما ولافرق بينهما وبين وقوع النكرة في سياق النفي وأما فيما عدا المصدر فالفعل المتعدي لابد له من مفعول به فحذفه مشعر بالتعميم كما تقرر في علم المعاني وذكر القرطبي أن القائلين بتعميمه قالوا لايدل على جميع مايمكن أن يكون مفعولا على جهة الجمع بل على جهة البدل قال وهؤلاء أخذوا الماهية مقيدة ولا ينبغي لابي حنيفة أن ينازع في ذلك ☆

(الفرع الثاني عشر) الامر للجمع بصيغة الجمع كقوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة عمومه وخصوصه يكون باعتبار مايرجع اليه ويدل عليه أن السيد اذا أشار الى جماعة من عبيده وقال قوموا فمن تخلف عن القيام منهم استحق الذم وذلك يدل على أن اللفظ للشمول فلا يجوز أن يضاف ذلك الى القرينة قال في المحصول لان تلك القرينة ان كانت من لوازم هذه الصيغة فقد حصل مرادنا والا فلنفرض هذه الصيغة مجردة عنها ويعود الكلام انتهى * وممن صرح أن عموم صيغة الجمع في الامر وخصوصها يكون باعتبار مرجعها الامام الرازي في المحصول والصفي الهندي في النهاية وذكر القاضي عبد الجبار عن الشيخ أبي عبد الله البصري أن قول القائل افعلوا يحمل على الاستغراق وقال أبو الحسين البصري الاولى أن يصرف الى المخاطبين سواء كانوا ثلاثة أو أكثر واطلق سليم الرازي في التقريب أن المطلقات لاعموم فيها (فائدة) قال امام الحرمين الجويني

بل لفساد تلك الاوقات الخارجة عن الصلاة الملازمة لها بفعلها فيها قاله الشارح في شرح جمع الجوامع ولعل الاظهر أن يقال لكونها في تلك الاوقات الفاسدة الملازمة لها بفعلها فيها فان مثل هذه اللام جارة للمنهي عنه بالحقيقة والمنهي عنه هنا ليس فساد الاوقات وخرج بالاوقات الامكنة المكروهة تنزيها كالحمام فالصلاة فيها غير فاسدة وان كرهت تنزيها فان النهي عنها لخارج غير لازم كالتعرض في الحمام لوسوسة الشياطين المفوتة للخشوع أو تحريما كالدار المغصوبة فالصلاة فيها غير فاسدة وان حرمت فان النهي عنها لخارج غير لازم وهو شغل ملك الغير الحاصل بغير الصلاة أيضا (وفي المعاملات) عطف على في العبادات (ان رجع) أي النهي (الى نفس العقد) بان كان المنهي عنه نفس العقد (كما) أي كالرجوع الى نفس العقد الذي (في) النهي عن (بيع الحصاة) وهو جعل الاصابة بالحصاة لما يراد بيعه بيعا قائما مقام الصيغة (أو) رجع النهي (لامر داخل فيه) أي العقد بان كان المنهي عنه مادخل فيه (كما) أي كالرجوع الى أمر داخل في العقد الذي (في) النهي

وابن القشيرى ان أعلى صيغ العموم أسماء الشرط والنكرة في النفى وادعيا القطع بوضع ذلك للعموم وصرح الرازى فى المحصول ان أعلاها أسماء الشرط والاستفهام ثم النكرة المنفية لدلالتها بالقرينة لا بالوضع وعكس الصفى الهندى فقدم النكرة المنفية على الكل وقال ابن السمعانى أبين وجوه العموم ألفاظ الجمع ثم اسم الجنس المعرف باللام وظاهره أن الاضافة دون ذلك في المرتبة وعكس الامام الرازى في تفسيره فقال الاضافة أدل على العموم من الالف واللام والنكرة المنفية أدل على العموم منها اذا كانت في سياق النفى والتى بمن أدل من المجردة عنها قال أبو على الفارسى ان مجىء أسماء الاجناس معرفة بالالف واللام أكثر من مجيئها مضافة ☆ وقال الكيا الطبرى في التلويح ألفاظ العموم أربعة (أحدها) عام بصيغته ومعناه كالرجال والنساء (والثانى) عام بمعناه لا بصيغته كالرهط ونحوه من اسماء الاجناس قال وهذا الاخلاف فيه (والثالث) ألفاظ مبهمة نحو ما ومن وهذا يعم كل أحد (والرابع) النكرة في سياق النفى نحو لم أر رجلا وذلك يعم لضرورة صحة الكلام وتحقيق غرض المتكلم من الافهام الا انه لا يتناول الجميع بصيغته والعموم فيه من القرينة فلهذا لم يختلفوا فيه وقد قدمنا في الفرع الثالث مايفيد أن لفظ كل أقوى صيغ العموم☆

(المسئلة السابعة) قال جمهور أهل الاصول ان جمع القلة المنكر ليس بعام لظهوره في العشرة فما دونها وأما جمع الكثرة المنكر فذهب جمهور المحققين الى انه ليس بعام وخالف في ذلك الجبائى وبعض الحنفية وابن حزم وحكاه ابن برهان عن المعتزلة واختاره البزدوى وابن الساعاتى وهو أحد وجهى الشافعية كما حكاه الشيخ أبو حامد الاسفرائنى والشيخ أبو اسحق الشيرازى * احتج الجمهور بان الجمع المنكر لا يتبادر منه عند اطلاقه عن قرينة العموم نحو رأيت رجالا استغراق الرجال كما أن رجلا عند الاطلاق لا يتبادر منه الاستغراق لافراد مفهومه ولو كان للعموم لتبادر منه ذلك فليس الجمع المنكر عاما كما أن رجلا كذا قال في المحصول لنا أن لفظ رجال يمكن نعته بأى جمع شئنا فيقال رجال ثلاثة وأربعة وخمسة فمفهوم قولك رجال يمكن أن يجعل مورد التقسيم لهذه الاقسام والمورد للتقسيم بالاقسام يكون مغايرا لكل واحد من تلك الاقسام فلا يكون دالا عليها وأما الثلاثة فهى مما لا بد فيه فيثبت انه يفيد الثلاث فقط * احتج القائلون انه يفيد العموم بانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه فكان أولى وأجيب بمنع اطلاقه على كل مرتبة حقيقة بل هو للقدر المشترك بينها كما تقدم ولا دلالة له على الخصوص أصلا * واحتجوا ثانيا بأنه لو لم يكن للعموم لكان مخصصا بالبعض واللازم منتف لعدم المخصص وامتناع التخصيص بلا خصوص * وأجيب بالنقض برجل ونحوه مما ليس للعموم ولا مختصا بالبعض بل شائع يصلح للجمع ولا يخفاك ضعف ما استدل به هؤلاء القائلون بأنه للعموم فان دعوى عموم رجال لكل رجل مكابرة لما هو معلوم من اللغة ومعاندة لما يعرفه كل عارف بها *

☆(المسئلة الثامنة)☆ اختلفوا في أقل الجمع وليس النزاع في لفظ الجمع المركب من الجيم والميم والعين كما ذكر ذلك امام الحرمين الجوينى والكيا الهراس وسليم الرازى فان ج م ع موضوعها يقتضى ضم شىء الى شىء وذلك حاصل في الاثنين والثلاثة وما زاد على ذلك بلا خلاف قال سليم الرازى بل قد يقع على الواحد كما يقال جمعت الثوب بعضه الى بعض قال الشيخ أبو اسحق الاسفرائنى لفظ الجمع في اللغة له معنيان الجمع من حيث الفعل المشتق منه الذى هو مصدر جمع يجمع جمعا والجمع الذى هو لقب وهو اسم العدد قال وبعض من لم يهتد الى هذا الفرق خلط الباب فظن أن الجمع الذى هو بمعنى اللقب من جملة الجمع الذى هو بمعنى الفعل فقال اذا كان الجمع بمعنى الضم فالواحد اذا أضيف الى الواحد فقد جمع بينهما فوجب ان يكون جمعا وثبت ان الاثنين أقل الجمع وخالف بهذا القول جميع اهل اللغة وسائر أهل العلم وذكر امام الحرمين الجوينى ان الخلاف ليس في مدلول مثل قوله (قد صغت قلوبكما) وقول القائل ضربت رؤس الرجلين . وقطعت بطونهما بل الخلاف في الصيغ

عن (بيع الملاقيح) التى هى الاجنة قال الاسنوى فان النهى راجع الى نفس المبيع والمبيع ركن من أركان العقد ولا شك أن الركن داخل في الماهية انتهى وكأن معنى رجوعه الى نفس المبيع ان النهى عنه جعل هذا مبيعا (أو) رجع النهى قال ابن عبد السلام أو احتمل رجوعه (لامر خارج عنه) أى ليس نفسه ولا داخلا فيه (لازم له) لا ينفك عنه ولا يحصل بغيره (كما) أى كالرجوع للامر المذكور الذى (في) النهى عن (بيع درهم بدرهمين) قال الاسنوى لان النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين مثلا انما هو لاجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائدا أو ناقصا صفة من صفاته لكنه لازم أى بالشرط انتهى (فان كان) الخارج الذى النهى لاجله في العبادات والمعاملات (غير لازم) للمنهى عنه بان انفك عنه أو حصل بغيره أيضا (كالوضوء) أى كالخارج الذى نهى لاجله عن الوضوء (بماء مغصوب) وهو اتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضا ولم يكتف عن قوله (مثلا) أى أو مسروق بكاف كالوضوء

الموضوعة للجمع سواء كان للسلامة اوللتكسير وذكر مثل هذا الاستاذابو منصور والغزالى ☆ اذاعرفت هذا ففى أقل الجمع مذاهب *

(الاول) ان أقله اثنان وهو المروى عن عمر وزيد بن ثابت وحكاه عبد الوهاب عن الاشعرى وابن الماجشون قال الباجى وهو قول القاضى ابى بكر بن العربى وحكاه ابن خوازمنداد عن مالك واختاره الباجى ونقله صاحب المصادر عن القاضى أبى يوسف وحكاه الاستاذابومنصور عن أهل الظاهر وحكاه سليم عن الاشعرى وبعض المحدثين قال ابن حزم هو قول جمهور أهل الظاهر وحكاه ابن الدهان النحوى عن محمد بن داود وأبى يوسف والخليل ونفطويه قال وسأل سيبويه الخليل فقال الاثنان جمع وعن ثعلب أن التثنية جمع عند أهل اللغة واختاره الغزالى ☆ واستدلوا بقوله سبحانه (قالوا ياموسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة) لانهم طلبوا إلهاً مع الله ثم قالوا كما لهم آلهة فدل على انه اذا صار لهم الهان صاروا بمنزلة الآلهة * واستدلوا أيضا بقوله تعالى (فان كان له أخوة) فأطلق الاخوة والمراد اخوان فما فوقهما اجماعا ☆ واجيب بأنه قد ورد ذلك للاثنين مجازا كما يدل على ذلك ماروى عن ابن عباس أنه قال لعثمان ليس الاخوان أخوة فى لسان قومك فقال عثمان لا أنقض أمرا كان قبلى وتوارثه الناس أخرجه ابن خزيمة والحاكم وصححه ابن عبد البر والبيهقى فلم ينكر ذلك عثمان بل عدل الى التأويل وهو الحمل على خلاف الظاهر بالاجماع ☆ وبمثل هذا يجاب عما استدلوا به من قوله تعالى (انامعكم مستمعون) والمراد موسى وهرون وأيضا قد قيل بمنع كون المراد موسى وهرون فقط بل هما مع فرعون ☆ وأما استدلالهم بما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة فهو استدلال خارج عن محل النزاع لانه لم يقل الاثنان فما فوقهما جمع بل قال جماعة يعنى انهما تنعقد بهما صلاة الجماعة ☆

(المذهب الثانى) ان أقل الجمع ثلاثة وبه قال الجمهور وحكاه ابن الدهان النحوى عن جمهور النحاة وقال ابن خروف فى شرح كتاب سيبويه إنه مذهب سيبويه وهذا هو القول الحق الذى عليه أهل اللغة والشرع وهو السابق الى الفهم عند اطلاق الجمع والسبق دليل الحقيقة ولم يتمسك من خالفه بشىء يصلح للاستدلال به

(المذهب الثالث) ان أقل الجمع واحد هذا حكاه بعض أهل الاصول وأخذه من كلام أمام الحرمين وقد ذكر ابن فارس فى فقه العربية صحة اطلاق الجمع وإرادة الواحد ومثله قوله تعالى (فناظرة بم يرجع المرسلون) المراد بالمرسلين نوح قال القفال الشاشى فى كتابه فى الاصول بعد ذكر الادلة وقد يستوى حكم التثنية وما دونها بدليل كالمخاطب للواحد بلفظ الجمع فى قوله (قال رب ارجعون) (وانا له لحافظون) وقد تقول العرب للواحد افعلا افعلوا وهو ظاهر فى ان ذلك مجاز وظاهر كلام الغزالى انه مجاز بالاتفاق وذكر المازرى أن القاضى أبا بكر حكى الاتفاق على انه مجاز ولم يأت من ذهب الى أنه حقيقة بشىء يعتد به أصلا بل جاء باستعمالات وقعت فى الكتاب العزيز وفى كلام العرب خارجة على طريقة المجاز كما تقدم وليس النزاع فى جواز التجوز بلفظ الجمع عن الواحد أو الاثنين بل النزاع فى كون ذلك معناه حقيقة *

(المذهب الرابع) الوقف حكاه الاصفهانى فى شرح المحصول عن الآمدى قال الزركشى وفى ثبوته نظر وانما أشعر به كلام الآمدى فانه قال فى آخر المسئلة واذا عرف مأخذ الجمع من الجانبين فعلى الناظر الاجتهاد فى الترجيح والا فالوقف لازم هذا كلامه ومجرد هذا لا يكفى فى حكايته مذهبا انتهى ☆ ولا يخفاك أن هذا الموطن ليس من مواطن الوقف فان موطنه اذا توازنت الادلة موازنة يصعب الترجيح بينها وأما مثل هذه المسئلة فلم يأت من خالف الجمهور بشىء يصدق عليه اسم الدليل فضلا عن ان يكون صالحا لموازنة ما يخالفه ☆

(المسئلة التاسعة) الفعل المثبت اذا كان له جهات فليس بعام فى أقسامه لانه يقع على صفة واحدة فان عرف تعين والا كان مجملا يتوقف فيه مثل قول الراوى صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يحمل على الاحمر والابيض وكذلك صلى فى الكعبة فلا يعم الفرض والنفل هكذا قال القاضى . والقفال الشاشى . والاستاذ أبو منصور . والشيخ

لئلا يتوهم تعلقها بالوضوء دون متعلقاته (وكالبيع) أى وكالخارج الذى نهى لاجله عن البيع (وقت نداء الجمعة) بالفعل بين يدى الخطيب وهو خوف تفويتها الحاصل بغير البيع ايضا (لم يدل) النهى لاجله (على الفساد) أى فساد المنهى عنه (خلافا) فى ذلك (لما يفهم من كلام المصنف) انه يدل عليه حيث أطلق أن النهى على الفساد وما أشرت اليه من تفسير اللازم هنا باللازم المساوى حتى يدخل فى غير اللازم اللازم الاعم كالوضوء بمغصوب والبيع وقت نداء الجمعة فان لازم الاول وهو الاتلاف لازم لغيره أيضا كالشرب ولازم الثانى وهو خوف التفويت لازم لغيره أيضا كالاشتغال بالبناء هو ما حققته فى الآيات البينات أخذا من كلامهم وردا على من توهم خلافه لتساهله فى التأمل وقد تتبع مقاصدهم فشنع على كلام الشارح فى شرح جمع الجوامع بما عاد التشنيع به بالتشنيع به عليه (وترد صيغة الامر) أى الطلب المخصوص أى الصيغة الموضوعة له ابتداء (والمراد به أى بالامر) أى بمعنى الصيغة لانه الذى يتصوران يراد به المعانى المذكورة فى الكلام استخدام الا أن

أبو حامد الاسفرائني . والشيخ ابو اسحق الشيرازي . وسليم الرازي . وابن السمعاني. وامام الحرمين الجويني.
وابن القشيري .والامام فخر الدين الرازي واستدلوا على ذلك بأنه إخبار عن فعل ومعلوم ان الفاعل لم يفعل
كل ما اشتمل عليه تسمية ذلك الفعل مما لا يمكن استيعاب فعله فلا معنى للعموم في ذلك قال الغزالي وكما لا عموم
له بالنسبة الى أحوال الفعل فلا عموم له بالنسبة الى الأشخاص بل يكون خاصا في حقه صلى الله عليه وآله وسلم
الا أن يدل دليل من خارج لقوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي وهذا غير مسلم فان دليل
التأسي به صلى الله عليه وآله وسلم كقوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وقوله (قل
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني) ونحو ذلك يدل على ان ما فعله صلى الله عليه وآله وسلم فسائر أمته مثله الا ان
يدل دليل على انه خاص به واطلق ابن الحاجب ان الفعل المثبت ليس بعام في اقسامه ثم اختار في نحو قوله نهى
عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار أنه يعم الغرر والجار مطلقا وقد تقدمه الى ذلك شيخه ابن الانباري والآمدي
وهو الحق لان مثل هذا ليس بحكاية للفعل الذي فعله بل حكاية لصدور النهي منه عن بيع الغرر والحكم
منه بثبوت الشفعة للجار لان عبارة الصحابي يجب ان تكون مطابقة للمقول لمعرفته باللغة وعدالته ووجوب
مطابقة الرواية للمسموع ✡ وبهذا تعرف ضعف ما قاله في المحصول من ان قول الصحابي نهى عن بيع الغرر
والحكم منه بثبوت الشفعة لا يفيد العموم لان الحجة في المحكي لا في الحكاية والذي رآه الصحابي حتى
روى النهي يحتمل ان يكون خاصا بصورة واحدة وان يكون عاما ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم ✡ قال
وأيضا قول الصحابي قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشاهد واليمين لا يفيد العموم وكذا قول الصحابي
سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول قضيت بالشفعة لاحتمال كونه حكاية عن قضاء لجار معروف
ويكون الألف واللام للتعريف وقوله قضيت حكاية عن فعل معين ماض فأما قول النبي صلى الله عليه واله
وسلم قضيت بالشفعة وقول الراوي انه قضى بالشفعة للجار فالاحتمال فيهما قائم ولكن جانب العموم راجح
في الصورتين كليهما ✡ واما في قوله نهى عن بيع الغرر وقضى بالشاهد واليمين فرجحان عمومه وضعف دعوى
احتمال كونه خاصا في غاية الوضوح لما قدمناه وقد نقل الآمدي عن الأكثرين مثل ما ذكره صاحب المحصول
وهو خلاف الصواب وان قال به الاكثرون لان الحجة في الحكاية لثقة الحاكي ومعرفته * وحكى عن بعض أهل
الأصول التفصيل بين ان يقترن الفعل بحرف ان فيكون للعموم كقوله قضى ان الخراج بالضمان وبين ان
لا يقترن فيكون خاصا نحو قضى بالشفعة للجار وقد حكى هذا القول القاضي في التقريب والاستاذ أبو منصور
والشيخ ابو اسحق والقاضي عبد الوهاب وصححه وحكاه عن أبي بكر القفال وجعل بعض المتأخرين النزاع لفظيا
من جهة ان المانع للعموم ينفي عموم الصيغة المذكورة نحو أمر وقضى والمثبت للعموم فيها هو باعتبار دليل
خارجي انتهى * واما نحو قول الصحابي كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يفعل كذا فلا يجري فيه الخلاف
المتقدم لان لفظ كان هو الذي دل على التكرار لا لفظ الفعل الذي بعدها نحو كان يجمع وانما الخلاف في قول
الراوي ونحوه وهذا اذا دلت قرينة على عدم الخصوص كوقوعه بعد اجمال أو اطلاق أو عموم فيفهم انه
بيان فتتبعه *

(المسئلة العاشرة) ذهب الجمهور الى ان قوله تعالى (خذ من أموالهم صدقة) يقتضي أخذ الصدقة من كل
نوع من أنواع المال الا أن يخص بدليل قال الشافعي مخرج هذه الآية عام في الاموال وكان يحتمل ان يكون
بعض الاموال دون بعض فدلت السنة على ان الزكاة في بعض المال دون بعض وقال في موضع آخر ولولا
دلالة السنة لكان ظاهر القرآن أن الاموال كلها سواء وأن الزكاة في جميعها لا في بعضها دون بعض * واستدل
الجمهور على ما ذهبوا اليه بأن هذه الصيغة من صيغ العموم لانها جمع مضاف وقد تقدم ان ذلك من صيغ العموم
فيكون المعنى خذ من كل واحد واحد من أموالهم صدقة اذ معنى العموم ذلك وهو المطلوب * واجيب عن هذا

تجعل اضافة الصيغة من
اضافة المسمى للاسم
أي الصيغة المسماة
بالامر (الاباحة كما
تقدم) في قوله الا ما دل
الدليل على أن المراد منه
الندب أو الاباحة الخ
ولا تكرار لان المقصود
هنا تمثيل ما لا تنصرف
الصيغة اليه الا بدليل
وهنا بيان ما استعملت فيه
الصيغة وحاصل ما في
المحلين انها تستعمل في هذه
المعاني مجازا فلا بد من
قرينة وهي المراد بالدليل
فيما سبق ولا ضابط له ومن
علاقة وهي في الاباحة
الاذن وهي مشابهة معنوية
(أو التهديد) وهو التخويف
قال في شرح جمع الجوامع
ويصدق مع التحريم
والكراهة والعلاقة هنا
المضادة فان المهدد عليه
حرام أو مكروه (نحو اعملوا
ما شئتم) ويمكن جعل
القرينة هنا التقييد
بمشيئتهم وقوله تعالى
عقبه انه بما تعملون بصير
(أو التسوية نحو اصبروا
أو لا تصبروا) والعلاقة
هنا المضادة أيضا فان
التسوية بين الفعل
والترك مضادة لوجوب
الفعل والقرينة هنا
واضحة (أو التكوين)
أي الايجاد عن العدم
بسرعة (نحو كونوا قردة)
والعلاقة هنا المشابهة
المعنوية وهي تحتم الوقوع
كما تحتم فعل الواجب

بمنع

يمنع كون معنى العموم ذلك وذهب الكرخي من الحنفية وبعض أهل الأصول ورجحه ابن الحاجب الى أنه لا يعم بل اذا أخذ من جميع أموالهم صدقة واحدة فقد أخذ من أموالهم صدقة والا لزم أخذ الصدقة من كل درهم ودينار ونحوهما واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله ☆ وأجيب بأن الجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصوصا مثل المال والعلم والمال قد يراد به المفرد فيكون معنى الجمع المعرف باللام أو الاضافة جميع الأفراد وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الانواع بالأموال والعلوم والتعويل على القرائن وقد دل العرف وانعقد الاجماع على ان المراد في مثل خذ من أموالهم الانواع لا الافراد وأما ما يتوهم من أن معنى الجمع العام هو المجموع من حيث هو مجموع أو كل واحد من الجموع لا من الآحاد حتى بنوا عليه أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع فمدفوع بأن اللام والاضافة يهدمان الجمع ويصير انه للجنس وذهب الآمدى الى الوقف فقال وبالجملة فالمسئلة محتملة ومأخذ الكرخي دقيق انتهى وقد اختلف النقل عن الكرخي فنقل عنه ابن برهان ما تقدم ونقل عنه أبو بكر الرازى أنه ذهب الى أنه يقتضى عموم وجوب الاخذ في سائر أصناف الاموال ☆ ومن جملة ما احتج به القائلون بعدم العموم أن لفظ من الداخلة على الاموال تمنع من العموم وأجاب عن ذلك القرافي بأن لا بد من تعلقها بمحذوف وهو صفة للصدقة والتقدير كائنة أو مأخوذة من أموالهم وهذا لا ينافي العموم لان معنى كائنة أو مأخوذة من أموالهم أن لا يبقى نوع من المال الا ويؤخذ منه الصدقة وقال بعضهم الجار والمجرور الذى هو من أموالهم ان كان متعلقا بقوله خذ فالمتجه ما قال الكرخي لأن التعلق مطلق والصدقة نكرة في سياق الاثبات فيحصل الامتثال بصدقة واحدة من نوع واحد وان كان متعلقا بقوله صدقة فالقول قول الجمهور لان الصدقة انما تكون من أموالهم اذا كانت من كل نوع من أموالهم قال الزركشي وفيه نظر لانه اذا كان المعتبر دلالة العموم الكائنة في أموالهم فانها كلية فالواجب حينئذ أخذها من كل نوع من أنواع الاموال عملا بمقتضى العموم ولا نظر الى تنكير صدقة وأنه نكرة في سياق الاثبات فلا عموم له على الوجهين أيضا انتهى ☆ ولا يخفاك أن دخول من هنا على الاموال لا ينافي ما قاله الجمهور بل هو عين مرادهم لانها لو حذفت لكانت الآية دالة على أخذ جميع أنواع الاموال فلما دخلت أفاد ذلك أنه يؤخذ من كل بعضه وذلك البعض هو ما ورد تقديره في السنة المطهرة من العشر في بعض ونصف العشر في بعض آخر وربع العشر في بعض آخر ونحو هذه المقادير الثابتة بالشريعة كزكاة المواشي ثم هذا العموم المستفاد من هذه الآية قد جاءت السنة المطهرة بما يفيد تخصيصه ببعض الانواع دون بعض فوجب بناء العام على الخاص ☆

﴿المسئلة الحادية عشرة﴾ الالفاظ الدالة على الجمع بالنسبة الى دلالتها على المذكر والمؤنث على أقسام (الاول) ما يختص به أحدهما ولا يطلق على الآخر بحال كرجال للمذكر ونساء للمؤنث فلا يدخل أحدهما في الآخر بالاجماع الا بدليل خارج من قياس أو غيره (الثانى) ما يعم الفريقين بوضعه وليس لعلامة التذكير والتأنيث فيه مدخل كالناس والانس والبشر فيدخل فيه كل منهما بالاجماع (الثالث) ما يشملهما باصل وضعه ولا يختص بأحدهما إلا ببيان وذلك نحو ما ومن فقيل إنه لا يدخل فيه النساء الا بدليل ولا وجه لذلك بل الظاهر أنه مثل الناس والبشر ونحوهما كما في قوله سبحانه وتعالى (ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى) فلولا عمومه لهما لم يحسن التقسيم من بعد ذلك وممن حكى الخلاف في هذه الصورة من الاصوليين أبو الحسين في المعتمد والكيا الهراس في التلويح وحكاه غيرهما عن بعض الحنفية وأنهم لاجل ذلك قالوا ان المرتدة لا تقتل لعدم دخولها في قوله صلى الله عليه وآله وسلم من بدل دينه فاقتلوه لكن الموجود في كتبهم أنها تعم الجميع وصرح به البزدوى وشراح كتابه وابن الساعاتى وغيرهم اذ نقل الرازى في المحصول الاجماع على أنه لو قال من دخل دارى من أرقائى فهو حر دخل فيه الاماء وكذلك لو علق بهذا اللفظ وصية أو توكيلا أو اذنا في أمر لم يختص بالذكور وأما امام الحرمين الجوينى فخص الخلاف بما اذا كانت شرطية قال الصفى الهندى والظاهر أنه لا فرق بينها وبين من

والقرينة ظاهرة من السياق وأوفى كلام المصنف لمنع الجمع دون منع الخلو اذ الصيغة ترد لغير ماذكر أيضا كما هو مبسوط في المطولات (وأما العام فهو ما) أى لفظ بدليل ما يأتى (عم) أى تناول دفعة فلا يتوهم دور (شيئين) تثنية شىء بالمعنى اللغوى وهو ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره بذلك سيبويه واضرابه فشمل المعدوم والمستحيل أيضا (فصاعدا) حال حذف عامله أى فذهب المدلول صاعدا عن الشيئين (من غير) دلالة على (حصر) أى ضبط وتعيين لمقدار المدلول وان كان في الواقع محصورا فما بمنزلة الجنس واحترز بقوله عم شيئين عن نحو زيد ورجل في الاثبات وبقوله فصاعدا عن المثنى النكرة في الاثبات وبقوله من غير حصر عن اسماء العدد كمائة والف فانها عمت شيئين فصاعدا لكن مع الحصر هذا تقرير كلام المصنف والشارح وفيه بحثان الاول انه مبنى على أن قولنا مثلا اثنان فصاعدا معناه اكثر من اثنين وهو ممنوع بل معناه أثنان او اكثر من اثنين كما بينته في الاصل وحينئذ يشكل كلام المصنف لان تقديره ما عم شيئين أو اكثر من شيئين فان اراد

الموصولة والاستفامية وأن الخلاف جار في الجميع انتهى * ولايخفاك أن دعوى اختصاص من بالذكور لاينبغي أن تنسب الى من له أدنى فهم بل لاينبغي أن تنسب الى من يعرف لغة العرب (الرابع) مايستعمل بعلامة التأنيث في المؤنث وبحذفها في المذكر وذلك الجمع السالم نحو مسلمين للذكور ومسلمات للاناث ونحو فعلوا وفعلن فذهب الجمهور الى أنه لايدخل النساء فيما هو للذكور الا بدليل كما لايدخل الرجال فيما هو للنساء الا بدليل * قال القفال واصل هذا أن الاسماء وضعت للدلالة على المسمى فحصل كل نوع بما يميزه فالالف والتاء جعلتا علما لجمع الاناث والواو والياء والنون لجمع الذكور والمؤمنات غير المؤمنين وقاتلوا خلاف قاتلن ثم قد تقوم قرائن تقتضى استواءهما فيعلم بذلك دخول الاناث في الذكور وقد لاتقوم قرائن فيلحقن بالذكور بالاعتبار والدلائل كما يلحق المسكوت عنه بالمذكور بدليل * ومما يدل على هذا اجماع أهل اللغة على أنه اذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر فلولا أن التسمية للمذكر لم يكن هو الغالب ولم يكن حظه فيها كحظ المؤنث (١) ولكن معناه أنهما اذا اجتمعا استقل افراد كل منهما بوصف فغلب المذكر وجعل الحكم له فدل على أن المقصود هو الرجال والنساء توابع انتهى * قال الاستاذ أبو منصور وسليم الرازى وهذا قول أصحابنا واختاره القاضى أبو الطيب وابن السمعانى والكيا الهراس ونصره ابن برهان والشيخ أبو اسحق الشيرازى ونقله عن معظم الفقهاء ونقله ابن القشيرى عن معظم أهل اللغة وذهبت الحنفية كما حكاه عنهم سليم الرازى وابن السمعانى وابن الساعاتى الى أنه يتناول الذكور والاناث وحكاه القاضى أبو الطيب عن أبى حنيفة وحكاه الباجى عن ابن خوازمنداد وروى نحوه عن الحنابلة والظاهرية والحق ماذهب اليه الجمهور من عدم التناول الا على طريقة التغليب عند قيام المقتضى لذلك لاختصاص الصيغة لغة ووقوع التصريح بما يختص بالنساء مع مايختص بالرجال في نحو (ان المسلمين والمسلمات) وقد ثبت في سبب نزول هذه الآية أن أم سلمة قالت يارسول الله ان النساء قلن مانرى الله سبحانه ذكر الا الرجال فنزلت قال ابن الانبارى لاخلاف بين الاصوليين والنحاة ان جمع المذكر لايتناول المؤنث بحال وانما ذهب بعض الاصوليين الى تناوله الجنسين لانه لما كثر اشتراك الذكور والاناث في الاحكام لم تقصر الاحكام على الذكور * قال الزركشى في البحر وحاصله الاجماع على عدم الدخول حقيقة وانما النزاع في ظهوره لاشتهاره عرفا * قال الصفى الهندى وكلام امام الحرمين يشعر بتخصيص الخلاف بالخطابات الواردة من الشرع لقرينة عليه وهى المشاركات في الاحكام الشرعية قال واتفق الكل أن المذكر لايدخل تحته ان ورد مقترنا بعلامة التأنيث * ومن أقوى مااحتج به القائلون بالتعميم اجماع أهل اللغة على انه اذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر وعلى هذا ورد قوله تعالى (قلنا اهبطوا منها جميعا) في خطاب آدم وحواء وابليس * ويجاب عن هذا بأنه لم يكن ذلك بأصل الوضع ولا بمقتضى اللغة بل بطريق التغليب لقيام الدليل عليه وذلك خارج عن محل النزاع ولايلزم من صحة ارادة الشىء من الشىء ارادته منه اذا ورد مطلقا بغير قرينة ولم يذكر أحد من أهل اللغة ولا من علماء العربية أن صيغة الذكور عند اطلاقها موضوعة لتناول الجمع وهذا ظاهر واضح لاينبغي الخلاف في مثله ولم يأت القائلون بالتناول بدليل يدل على ماقالوه لامن جهة اللغة ولامن جهة الشرع ولامن جهة العقل *

﴿ المسئلة الثانية عشرة ﴾ ذهب الجمهور الى أن الخطاب بمثل يأيها الناس ونحوها من الصيغ يشمل العبيد والاماء وذهب جماعة الى أنه لايعمهم شرعا وقال أبو بكر الرازى من الحنفية ان كان الخطاب في حقوق الله فانه يعمهم دون حقوق الآدميين فلا يعمهم * والحق ماذهب اليه الاولون ولاينافي ذلك خروجهم في بعض الامور الشرعية فان ذلك انما كان لدليل يدل على رفع الخطاب عنهم بها قال الاستاذ أبو منصور والقاضى أبو الطيب والكيا الطبرى ان الذى عليه أتباع الأئمة الاربعة وهو الصحيح من مذهب الشافعى أنهم يدخلون

(١) كذا بالاصل ولعل في العبارة سقطا فلتراجع عبارة القفال من كتابه

بقوله شيئين شيئين فقط كما في المثنى النكرة في الاثبات فما عم شيئين فقط لا بجامع التقييد بغير الحصر ولايكون بدونه من أفراد العام وان أراد شيئين في ضمن أكثر منهما تكرر مع الا كثر منهما والثانى انه يتناول سائر الجموع النكرات في الاثبات فليتأمل ولفظ العام في الاصل اسم فاعل بمعنى الشامل مأخوذ (من) مادة (قوله أى القائل (عممت زيدا (وعمرا بالعطاء) أى شملتهما به بان أعطيت كلا منهما كما يفهم من قوله (وعممت جميع الناس بالعطاء أى شملتهم) اى جميع الناس (به) اى العطاء بان اعطيت كل واحد منهم أو أراد بقوله اى شملتهم تفسير كلا الفعلين فالهاء فيه راجعة للمفعول في الفعلين ثم نقل في الاصطلاح للفظ المخصوص واذا كان مأخوذا مما ذكر (ففى العام) الاصطلاحى الذى هو ذلك اللفظ المخصوص (شمول) استغراقى كاصله فالمناسبة بينهما الملحوظة في النقل متحققة (والفاظه) أى مجموع انواع الفاظ العموم المفهوم من العام (الموضوعة له) اى للعموم فقط اى لمعنى يتحقق هو باستعمالها فيه فهى حقيقة فيه دون غيره خلافا لمن خالف (اربعة) بل اكثر وانما قيدها

اتباعاً لموجب الصيغة ولا يخرجون الا بدليل ولم يأت القائلون بخلاف ماذهب اليه الجمهور بدليل يدل على
ما ذهبوا اليه فان مازعموه من اجماع أهل العلم على عدم وجوب بعض الامور الشرعية عليهم لايصلح
للاستدلال على محل النزاع لان عدم وجوب ذلك عليهم لدليل خارجي اقتضى ذلك فكان كالمخصص
لعموم الصيغة الشاملة لهم ☆

☆(المسئلة الثالثة عشرة)☆ ذهب الجمهور الى دخول الكافر في الخطاب الصالح له وللمسلمين نحو ياأيها الناس
اذا ورد مطلقا وذهب بعض الشافعية الى اختصاصه بالمسلمين وقيل يدخلون في حقوق الله تعالى لافي حقوق
الآدميين قال الصفي الهندي والقائلون بعدم دخول العبيد والكفار ان زعموا انه لايتناولهم من حيث اللغة
فهو مكابرة وان زعموا التناول لكن الكفر والرق في الشرع خصصهم فهو باطل للاجماع على أنهما مكلفان
في الجملة وأما الخطاب الخاص بالمسلمين أو المؤمنين فحكى ابن السمعاني عن بعض الحنفية أنه لايشمل
غيرهم من الكفار ثم اختار التعميم لهم ولغيرهم لعموم التكليف بهذه الامور وان المؤمنين والمسلمين خصوا
من باب خطاب التشريف لاخطاب التخصيص بدليل قوله (ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقي من الربا)
وقد ثبت تحريم الربا في حق أهل الذمة قال الزركشي وفيه نظر لان الكلام في التناول بالصيغة لابأمر خارج
وقال بعضهم لايتناولهم لفظا وان قلنا انهم مخاطبون الا بدليل منفصل ☆

(المسئلة الرابعة عشرة) الخطاب الوارد شفاها في عصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحو (ياأيها الناس)
(ياأيها الذين آمنوا) ويسمى خطاب المواجهة قال الزركشي لاخلاف في شموله لمن بعدهم من المعدومين حال
صدوره لكن هل هو باللفظ أو بدليل آخر من اجماع أو قياس فذهب جماعة من الحنفية والحنابلة الى أنه يشملهم
باللفظ وذهب الاكثرون الى أنه لايشملهم باللفظ لما عرف بالضرورة من دين الاسلام أن كل حكم تعلق بأهل
زمانه صلى الله عليه وآله وسلم فهو شامل لجميع الامة الى يوم القيامة كما في قوله سبحانه (لأنذركم ومن بلغ) وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم بعثت الى الناس كافة وقوله تعالى (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم) الى قوله
(وآخرين منهم لما يلحقوا بهم) قال ابن دقيق العيد في شرح العنوان الخلاف في أن خطاب المشافهة هل يشمل
غير المخاطبين قليل الفائدة ولاينبغي أن يكون فيه خلاف عند التحقيق لانه اما أن ينظر الى مدلول اللفظ لغة ولاشك
أنه لايتناول غير المخاطبين وأما أن يقال ان الحكم يقصر على المخاطبين الا أن يدل دليل على العموم في تلك
المسئلة بعينها وهذا باطل لما علم قطعا من الشريعة أن الاحكام عامة الا حيث يرد التخصيص انتهى ☆ وبالجملة
فلافائدة لنقل مااحتج به المختلفون في هذه المسئلة لانا نقطع بأن الخطاب الشفاهي انما يتوجه الى الموجودين
وان لم يتناولهم الخطاب فلهم حكم الموجودين في التكليف بتلك الاحكام حيث كان الخطاب مطلقا ولم يرد مايدل
على تخصيصهم بالموجودين ☆

(المسئلة الخامسة عشرة) الخطاب الخاص بالامة نحو ياأيها الامة لايشمل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال
الصفي الهندي بلاخلاف وكذا قال القاضي عبد الوهاب في كتاب الافادة وأما اذا كان الخطاب بلفظ يشمل
الرسول نحو ياأيها الناس . ياأيها الذين آمنوا . ياعبادي فذهب الاكثرون الى أنه يشمله وقال جماعة لايشمله
وان لم يكن كذلك كان شاملا له واستنكر هذا التفصيل إمام الحرمين الجويني لان القول فيهما جميعا مسند الى
الله سبحانه والرسول مبلغ خطابه الينا فلامعنى للتفرقة ✱ وفصل بعض أهل الاصول بتفصيل آخر فقال ان كان
الخطاب من الكتاب فهو مبلغ عن الله سبحانه والمبلغ مندرج تحت عموم الخطاب وان كان من السنة فأما أن
يكون مجتهدا أولا فان قلنا انه مجتهد فيرجع الى أن المخاطب هل يدخل تحت الخطاب أم لا وان لم يكن مجتهدا فهو
مبلغ والمبلغ داخل تحت الخطاب ✱ والحق أن الخطاب بالصيغة التي تشمله يتناوله بمقتضى اللغة العربية لاشك
في ذلك ولاشبهة حيث كان الخطاب من جهة الله سبحانه وتعالى وان كان الخطاب من جهته صلى الله عليه وآله وسلم

مراعاة للمبتدىء فان
الضبط أسهل عليه وأمنع
لانتشار فكره المشوش
النوع الاول (الاسم الواحد)
أى المفرد (المعرف
باللام) أو بال على
الخلاف حيث لاعهد
لتبادر العموم حينئذ
(نحو ان الانسان) أى
كل انسان (لفي خسر) في
مساعيه وصرف عمره في
مطالبه (الا الذين آمنوا)
وكان عدم ذكر بقية أوصاف
المستثنى في الآية لتمام
التمثيل بدونها مع الاشارة
الى كفاية مجرد الايمان في
دفع كمال الخسر الذى
يتحقق به الشقاء (و) النوع
الثانى (اسم الجمع) بالمعنى
اللغوى وهو اللفظ الدال
على جماعة فشمل الجمع
واسم الجمع واسم الجنس
الجمعى (المعرف باللام) مالم
يتحقق عهد (نحو)
المشركين من قوله تعالى
(فاقتلوا المشركين) أى
كل مشرك وخص منه أهل
الذمة بالدليل ونحو رب
العالمين وهو اسم جمع عند
جماعة ونحو التمر قوت
وهو اسم جنس جمعى
وكالجمع المثنى كما صرح به
القرافي وفي المحصول ان
الضمير العائد على اسم
حكمه حكم ذلك الاسم في
العموم وعدمه واختلفوا
في أفراد الجمع المذكور
هل هي احاد أو جموع
والاكثرون على الاول في
الاثبات وغيره (و) النوع

فعلى الخلاف الآتي في دخول المخاطب في خطابه ✿ وما قيل من أنه لا فائدة في الخلاف في هذه المسئلة مدفوع بظهور الفائدة في الخطابات العامة واذا فعل صلى الله عليه وآله وسلم ما يخالفها فان قلنا إنه داخل في العموم كان فعله تخصيصا وان قلنا ليس بداخل لم يكن فعله مخصصا لذلك العموم بل يبقى على عمومه ✿ وأما الخطاب المختص بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم نحو. يا أيها الرسول. ويا أيها النبي فذهب الجمهور الى أنه لا يدخل تحته الامة الا بدليل من خارج وقيل انه يشمل الامة روى ذلك عن أبي حنيفة وأحمد واختاره امام الحرمين وابن السمعاني قال في المحصول وهؤلاء ان زعموا أن ذلك مستفاد من اللفظ فهو جهالة وان زعموا أنه مستفاد من دليل آخر وهو قوله (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وما يجري مجرى ذلك فهو خارج عن هذه المسئلة لان الحكم عندنا انما أوجب على الامة لا بمجرد الخطاب المتناول للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقط بل بالدليل الآخر انتهى ✿ قال الزركشي وما قالوه بعيد الا أن يحمل على التعبير بالكبير عن اتباعه فيكون مجازا لا حقيقة ✿ وحكى إمام الحرمين أنه قال اما أن ترد الصيغة في محل التخصيص أولا فان وردت فهو خاص والا فهو عام لانا لم نجد دليلا قاطعا على التخصيص ولا على التعميم انتهى ✿ ولا يخفاك ضعف هذا التفصيل وركاكة مأخذه لان النزاع انما هو في نفس الصيغة وهي خاصة بلا شك فورودها في محل التخصيص لا يزيدها تخصيصا باعتبار اللفظ وورودها في محل التعميم لا يوجب من حيث اللفظ ان تكون عامة فان كان ذلك في حكم الدليل على (١) فهو غير محل النزاع

(المسئلة السادسة عشرة) الخطاب الخاص بواحد من الامة ان صرح بالاختصاص به كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم تجزئك ولا تجزئ أحدا بعدك فلا شك في اختصاصه بذلك المخاطب وان لم يصرح فيه بالاختصاص بذلك المخاطب فذهب الجمهور الى أنه مختص بذلك المخاطب ولا يتناول غيره الا بدليل من خارج وقال بعض الحنابلة وبعض الشافعية إنه يعم بدليل ما روى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم انما قولي لامرأة واحدة كقولي لمائة امرأة ونحو ذلك ولا يخفى أن الاستدلال بهذا خارج عن محل النزاع فانه لا خلاف أنه اذا دل دليل من خارج على أن حكم غير ذلك المخاطب كحكمه كان له حكمه بذلك الدليل وانما النزاع في نفس تلك الصيغة الخاصة هل تعم بمجردها أم لا فمن قال انها تعمها بلفظها فقد جاء بما لا تفيده لغة العرب ولا تقتضيه بوجه من الوجوه قال القاضي أبو بكر هو عام بالشرع لا بالوضع للقطع باختصاصه به لغة ✿ قال امام الحرمين الجويني لا ينبغي أن يكون في هذه المسئلة خلاف اذ لا شك أن الخطاب خاص لغة بذلك الواحد ولا خلاف أنه عام بحسب العرف الشرعي وقيل بل الخلاف معنوي لا لفظي لانا نقول الاصل ماهو هل هو مورد الشرعي (٢) أو مقتضى اللغة قال الصفي الهندي لا نسلم أن الخطاب عام في العرف الشرعي ✿ قال الزركشي والحق أن التعميم منتف لغة ثابت شرعا والخلاف في ان للعادة هل تقضى بالاشتراك بحيث يتبادر فهم أهل العرف اليها أولا فأصحابنا يعني الشافعية يقولون لا قضاء للعادة في ذلك كما لا قضاء للغة والخصم يقول انها تقضي بذلك انتهى ✿ والحاصل في هذه المسئلة على ما يقتضيه الحق ويوجبه الانصاف عدم التناول لغير المخاطب من حيث الصيغة بل بالدليل الخارجي وقد ثبت عن الصحابة فمن بعدهم الاستدلال بأقضيته صلى الله عليه وآله وسلم الخاصة بالواحد أو الجماعة المخصوصة على ثبوت مثل ذلك لسائر الأمة فكان هذا مع الادلة الدالة على عموم الرسالة وعلى استواء أقدام هذه الامة في الاحكام الشرعية مفيدا لالحاق غير ذلك المخاطب به في ذلك الحكم عند الاطلاق الى أن يقوم الدليل الدال على اختصاصه بذلك ✿ فعرفت بهذا أن الراجح التعميم حتى يقوم دليل التخصيص لا كما قيل ان الراجح التخصيص حتى يقوم دليل التعميم لانه قد قام كما ذكرناه

(المسئلة السابعة عشرة) اختلفوا في المخاطب بكسر الطاء هل يدخل في عموم خطابه فذهب الجمهور الى انه

(١) كذا في الاصل بسقوط مدخول على ولعل الاصل على العموم فتأمل
(٢) قوله هل هو مورد الشرعي كذا بالاصل ولعل الصواب هل هو مراد الشرع

يدخل

الثالث (الاسماء المبهمة) في الجملة كاسماء الشروط والاستفهام والموصولات ووجه الابهام في غير الموصولات ظاهر اذ لا تدل على معين وفيها وان كانت معارف أنه لم يعلم معانيها منها بالتعيين وان اعتبر في معانيها الاشارة الى التعيين وانما تعرف معانيها من الصلة وذلك (كمن) حال كونه عاما أو مستعملا (في) أفراد (من يعقل) ولو اناثا أو أرقاء شرطا كان أو استفهاما أو موصولا كما شمله اطلاق المصنف وصرح به الشارح في شرح جمع الجوامع بخلاف النكرة نحو مررت بمن معجب لك أي رجل معجب وانما قيد بمن يعقل تنبيها على معناه الحقيقي لا للاحتراز اذ الاصح أن العام يكون مجازا (كمن دخل داري فهو آمن) هذه تحتمل الشرطية والموصولة ومثال الاستفهامية من عندك (وما) حال كونه عاما أو مستعملا (في) افراد (ما لا يعقل) شرطا كان أو استفهاما أو موصولا بخلاف النكرة الموصوفة والتعجبية ولا تكرار في هذا مع قوله الآتي وما في الاستفهام والجزاء وغيره لان المقصود هنا الاشارة لبيان كونها لغير العاقل وثم الاشارة الى كونها للاستفهام وغيره وما ذكره من كونها لما لا يعقل قال

يدخل ولايخرج عنه الابدليل قال الاستاذ أبو منصور وهو الصحيح من مذهب الشافعي قال الاستاذ أبو منصور وفائدة الخلاف فيما اذا ورد منه صلى الله عليه وآله وسلم لفظ عام في ايجاب حكمه أو حظره أو إباحته هل يدل ذلك على دخوله فيه أم لا قال ابن برهان في الاوسط ذهب معظم العلماء الى أن الآمر لا يدخل تحت الخطاب ونقل عبد الجبار وغيره من المعتزلة دخوله انتهى * ونقله لهذا القول عن معظم العلماء يخالف نقل الاستاذ أبي منصور والرازي في المحصول وابن الحاجب في مختصر المنتهى وغيرهم فانهم جعلوا دخول المخاطب في خطابه مذهب الأكثرين وقال امام الحرمين الجويني ان خطابه يتناوله بنفسه ولكنه خارج عنه عادة فذهب الى التفصيل وتابعه على هذا التفصيل الكيا الهراس قال الصفي الهندي هذه المسئلة قد تعرض في الامر مرة وفي النهي مرة وفي الخبر مرة والجمهور على دخوله انتهى * والذي ينبغي اعتماده أن يقال ان كان مراد القائل بدخوله في خطابه ان ماوضع للمخاطب يشمل المتكلم وضعا فليس كذلك وان كان المراد أنه يشمله حكما فسلم اذا دل عليه دليل وكان الوضع شاملا له كالفاظ العموم *

(المسئلة الثامنة عشرة) اختلفوا في المقتضى هل هو عام أم لا ولا بد من تحرير تصويره قبل نصب الخلاف فيه فنقول المقتضى بكسر الضاد هو اللفظ الطالب للاضمار بمعنى أن اللفظ لا يستقيم الا باضمار شيء وهناك مضمرات متعددة فهل يقدر جميعها أو يكتفي بواحد منها وذلك التقدير هو المقتضى بفتح الضاد * وقد ذكروا لذلك أمثلة مثل قوله تعالى (الحج أشهر معلومات) ومثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم رفع عن أمتي الخطأ والنسيان فان هذا الكلام لا يستقيم بلا تقدير لوقوعهما من الامة فقدروا في ذلك تقديرات مختلفة كالعقوبة والحساب والضمان ونحو ذلك ونحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما الاعمال بالنيات وأمثال ذلك كثيرة فذهب بعض أهل العلم الى أنه يحمل على العموم في كل ما يحتمله لانه أعم فائدة وذهب بعضهم الى أنه يحمل على الحكم المختلف فيه لان ماسواه معلوم بالاجماع قال الشيخ أبو اسحق الشيرازي وهذا كله خطأ لان الحمل على الجميع لا يجوز وليس هناك لفظ يقتضي العموم ولا يحمل على موضع الخلاف لانه ترجيح بلا مرجح انتهى * وذهب الجمهور الى أنه لا عموم له بل يقدر منها مادل الدليل على ارادته فان لم يدل دليل على ارادة واحد منها بعينه كان مجملا بينها وبتقدير الواحد منها الذي قام الدليل على انه المراد يحصل المقصود وتندفع الحاجة فكان ذكر ماعداه مستغنى عنه * وأيضا قد تقرر أنه يجب التوقف فيما تقتضيه الضرورة على قدر الحاجة وهذا هو الحق وقد اختاره الشيخ أبو اسحق الشيرازي والغزالي وابن السمعاني وفخر الدين الرازي والآمدي وابن الحاجب * قال الرازي في المحصول مستدلا للقائلين بعموم المقتضى بأن اضمار أحد الحكمين ليس بأولى من اضمار الآخر فاما أن لا يضمر حكم أصلا وهو غير جائز لانه تعطيل لدلالة اللفظ أو يضمر الكل وهو المطلوب هكذا استدل لهم ولم يجب عن ذلك * وأجاب الآمدي عنه بأن قولهم ليس اضمار البعض أولى من البعض انما يلزم أن لو قلنا باضمار حكم معين وليس كذلك بل اضمار حكم ما والتعيين الى الشارح ثم اورد عليه بأنه يلزم الاجمال * وأجاب بان اضمار الكل يلزم منه تكثير مخالفة الاصل وكل منهما يعني الاجمال واضمار الكل خلاف الاصل ☆ قال ابن برهان واذا قلنا ليس بمجمل فقيل يصرف اطلاقه في كل عين الى المقصود واللائق به وقيل يضمر الموضع المختلف فيه لان المجمع عليه مستغن عن الدليل حكى ذلك الشيخ أبو اسحق الشيرازي ☆ قال الاصفهاني في شرح المحصول ان قلنا المقتضى له عموم أضمر الكل وان قلنا لا عموم له فهل يضمر ما يفهم من اللفظ بعرف الاستعمال قبل الشرع أو يضمر حكم من غير تعيين وتعيينه الى المجتهد والاول اختيار الغزالي والثاني اختيار الآمدي والثالث التوقف انتهى ☆ وهذا الخلاف في هذه المسئلة انما هو فيما اذا لم يفهم بدليل يدل على تعين أحد الامور الصالحة للتقدير اما اذا قام الدليل على ذلك فلا خلاف في انه يتعين للتقدير ما قام الدليل على تقديره كقوله سبحانه (حرمت عليكم الميتة) و(حرمت عليكم أمهاتكم) فانه قد قام الدليل على أن المراد في الآية الأولى تحريم الأكل وفي الثانية الوطء ☆

في التلويح قول بعض أئمة اللغة والاكثرون على أنها للعقلاء وغيرهم اه (نحو ما جاءني منك أخذته) هذه تحتمل الشرطية والموصولة ومثال الاستفهامية ما عندك (وأي) شرطا كان أو استفهاما أو موصولا حال كونه عاما أو مستعملا (في) أفراد (الجميع أي) في كل فرد من أفراد (من يعقل و) في أفراد (ما لا يعقل) أو في أفرادها جميعا كما قد يشمله كلامه فانه موضوع لكل منهما فالاول (نحو أي عبيدي جاءك فاحسن اليه) وأي عبيدي جاءك ولننزعن من كل شيعة أيهم أشد (و) الثاني (نحو أي الاشياء أردت أعطيتك) وأي شيء عندك واركب أي الاشياء أردت ويمكن أن يقال الاشياء تحتمل العقلاء أيضا اذ الشيء يطلق على العاقل أيضا فلم يتعين التمثيل لغير العقلاء بل يحتمل أي الاشياء من العبيد مثلا أردت أعطيتك وخرج الواقعة صفة لنكرة أو حالا من معرفة (وأين) شرطا كان أو استفهاما حال كونه عاما أو مستعملا (في) أفراد (المكان) فالاول (نحو أين تكن أكن معك و) الثاني (نحو أين تكون ومتى) شرطا كان أو استفهاما اتصل بما أو لا حال كونه عاما أو

❊(المسئلة التاسعة عشرة)❊ اختلفوا في المفهوم هل له عموم أم لا فذهب الجمهور الى أن له عموما وذهب القاضي أبو بكر والغزالي وجماعة من الشافعية الى أنه لا عموم له ❊ قال الغزالي من يقول بالمفهوم قد يظن أن له عموما ويتمسك به ثم رده بأن العموم من عوارض الالفاظ والمفهوم ليست دلالته لفظية فاذا قال في سائمة الغنم الزكاة فنفي الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم أو يخص ✡ ورد ذلك صاحب المحصول فقال ان كنت لا تسميه عموما لانك لا تطلق لفظ العام الا على الالفاظ فالنزاع لفظي وان كنت تعني به انه لا يعرف منه انتفاء الحكم عن جميع ماعداه فهو باطل لان البحث على أن المفهوم هل له عموم أم لا ومتى ثبت كون المفهوم حجة لزم القطع بانتفائه عما عداه لانه لو ثبت الحكم في غير المذكور لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة انتهى ❊ قال القرافي والظاهر من حال الغزالي انه انما خالف في التسمية لان لفظ العموم انما وضع للفظ لا للمعنى قال ابن الحاجب انما أراد الغزالي ان العموم لم يثبت بالمنطوق به فقط بل بواسطته وهذا مما لا خلاف فيه وقال الخلاف لا يتحقق في هذه المسئلة ✡ قال ابن الانباري في شرح البرهان ان القائل بأن للمفهوم عموما مستنده انه اذا قيل له في سائمة الغنم الزكاة فقد تضمن ذلك قولا آخر وهو لا زكاة في المعلوفة وهو لو صرح بذلك لكان عاما في المقصود أما اذا وجدنا صورة من صور المفهوم موافقة للمنطوق به فهل نقول بطل المفهوم بالكلية حتى لا يتمسك به في غير تلك الصورة أو نقول يتمسك به فيما وراء ذلك هذا موضع نظر ✡ قال والاشبه بناء ذلك على أن مستند المفهوم ماذا هل هو البحث عن فوائد التخصيص كما هو اختيار الشافعي فلا يصح أن يكون له عموم وان قلنا استناده الى عرف لغوي فصحيح وخرج من كلامه وكلام الشيخ أن الخلاف معنوي وليس الخلاف لفظيا كما زعموا انتهى ❊ قال العضد في شرح مختصر المنتهى واذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف لانه ان فرض النزاع في أن مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ماسوى المنطوق من الصور أو لا فالحق النفي وهو مراد الغزالي وهم لا يخالفونه فيه ولا ثالث ههنا يمكن فرضه محل النزاع ✡ والحاصل انه نزاع لفظي يعود الى تفسير العام بأنه ما يستغرق في محل النطق أو ما يستغرق في الجملة انتهى ✡ قال الزركشي ماذكروه من عموم المفهوم حتى يعمل به فيما عدا المنطوق يجب تأويله على أن المراد ما اذا كان المنطوق جزئيا وبيانه أن الاجماع على أن الثابت بالمفهوم انما هو نقيض المنطوق والاجماع على أن نقيض الكلي المثبت جزئي سالب ونقيض الجزئي المثبت كلي سالب ومن هاتين المقدمتين يعلم أن ما كان منطوقه كليا سالبا كان مفهومه جزئيا سالبا فيجب تأويل قولهم إن المفهوم عام على ما اذا كان المنطوق به خاصا ليجتمع أطراف الكلام انتهى ✡ وقد تقدم في مسئلة الخلاف في كون العموم من عوارض الالفاظ فقط أم من عوارض الالفاظ والمعاني وكذلك سيأتي ان شاء الله تعالى في بحث المفهوم ما اذا تأملته زادك بصيرة ❊

(المسئلة الموفية للعشرين) قال الامام الشافعي ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال ❊ قال في المحصول مثاله أن ابن غيلان أسلم على عشر نسوة فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمسك أربعا منهن وفارق سائرهن ولم يسأل عن كيفية ورود عقده عليهن في الجمع والترتيب فكان اطلاقه القول دالا على انه لا فرق بين أن تتفق تلك العقود معا أو على الترتيب ❊ وهذا فيه نظر لاحتمال انه صلى الله عليه وآله وسلم عرف خصوصا فاجاب بناء على معرفته ولم يستفصل انتهى ✡ و يجاب عنه بأن هذا الاحتمال انما يصار اليه اذا كان راجحا وليس بمساو فضلا عن أن يكون راجحا ❊

(المسئلة الحادية والعشرون) ذكر علماء البيان ان حذف المتعلق يشعر بالتعميم نحو زيد يعطي و يمنع ونحو قوله تعالى (والله يدعو الى دار السلام) فينبغي أن يكون ذلك من أقسام العموم وان لم يذكره أهل الاصول ❊ قال الزركشي وفيه بحث فان ذلك مما أخذ من القرائن وحينئذ فان دلت القرينة على أن المقدر يجب أن يكون عاما فالتعميم من عموم المقدر سواء ذكر أو حذف والا فلا دلالة على التعميم فالظاهر ان العموم فيما

مستعملا (في) افراد (الزمان) المبهم قال ابن الحاجب فالاول (نحو متى شئت جئتك و) الثاني (نحو متى تجيء بخلاف المعين) فلا يصح أن تقول متى زالت الشمس (وما) حال كونه مستعملا (في الاستفهام نحو ما عندك و) حال كونه مستعملا في (الجزاء) بمعنى المجازاة وهو ترتيب أمر على أمر آخر (نحو ما تعمل تجز به وفي نسخة والخبر بدل الجزاء وهي الموصولة (نحو علمت ما علمت) وحال كونه مستعملا في (غيره) أي غير للمذكور الذي هو الاستفهام والجزاء على النسخة الاولى والاستفهام والخبر على الثانية وذلك (كالخبر على النسخة الاولى والجزاء على الثانية) والكاف في قوله كالخبر والجزاء باعتبار الافراد الذهنية وفي قوله كمن في من يعقل الى آخره باعتبار الخارجية أيضا اذ بقي من الاسماء المبهمة حيثما وغيرها (و) النوع الرابع (لا) النافية حال كونها داخلة (في النكرات) أي عليها أو حال كونها معها عاملة فيها عمل ان مع بناء النكرة (نحو لا رجل في الدار) ببناء رجل على الفتح أو مع اعرابها نحو لا غلام سفر حاضر أو عاملة فيها عمل ليس أو غير عاملة نحو لا رجل في الدار برفع رجل

ذكر

ذكر انما هو لدلالة القرينة على أن المقدر عام والحذف انما هو لمجرد الاختصار لاللتعميم ☆

(المسئلة الثانية والعشرون) الكلام العام على طريقة المدح أو الذم نحو (ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم) ونحو (والذين هم لفروجهم حافظون) ذهب الجمهور الى أنه عام ولايخرجه عن كونه عاما حسبما تقتضيه الصيغة كونه مدحا أوذما وذهب الشافعي وبعض أصحابه الى أنه لايقتضي العموم وحكى أبو الحسين ابن القطان والاستاذ أبو منصور وسليم الرازي وابن السمعاني وجهين في ذلك لاصحاب الشافعي وروى القول بعدم عمومه عن القاشاني والكرخي نقله عن الاول أبو بكر الرازي وعن الثاني ابن برهان وقال الكيا الهراس انه الصحيح وبه جزم القفال الشاشي وقال لايحتج بقوله (والذين يكنزون الذهب والفضة) على وجوب الزكاة في قليل الذهب والفضة وكثيرهما بل مقصود الآية الوعيد لتارك الزكاة وكذا لايحتج بقوله (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أوماملكت أيمانهم) على مايحل منها ومالايحل وكان فيها بيان أن الفرج لايجب حفظه عنهما ثم اذا احتيج الى تفصيل مايحل بالنكاح أو بملك اليمين صير فيه الى ماقصد تفصيله مثل (حرمت عليكم أمهاتكم) انتهى * والراجح ماذهب اليه الجمهور لعدم التنافي بين قصد العموم والمدح أو الذم ومع عدم التنافي يجب التمسك بمايفيده اللفظ من العموم ولم يأت من منع من عمومه عند قصد المدح أو الذم بماتقوم به الحجة ☆

(المسئلة الثالثة والعشرون) ورود العام على سبب خاص وقد أطلق جماعة من أهل الاصول أن الاعتبار بعموم اللفظ لابخصوص السبب وحكوا ذلك اجماعا كما رواه الزركشي في البحر * قال ولابد في ذلك من تفصيل وهو أن الخطاب إما أن يكون جوابا لسؤال سائل أولا فان كان جوابا فاما أن يستقل بنفسه أولا فان لم يستقل بحيث لايحصل الابتداء به فلا خلاف في أنه تابع للسؤال في عمومه وخصوصه حتى كان السؤال معاد فيه فان كان السؤال عاما فعام وان كان خاصا فخاص * مثال خصوص السؤال قوله تعالى (هل وجدتم ماوعد ربكم حقا قالوا نعم) وقوله في الحديث أينقص الرطب اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا وكقول القائل وطئت في نهار رمضان عامدا فيقول عليك الكفارة فيجب قصر الحكم على السائل ولايعم غيره الا بدليل من خارج يدل على انه عام في المكلفين أو في كل من كان بصفته * ومثال عمومه مالو سئل عمن جامع امرأته في نهار رمضان فقال يعتق رقبة فهذا عام في كل واطئ في نهار رمضان وقوله يعتق وان كان خاصا بالواحد لكنه لما كان جوابا عمن جامع امرأته بلفظ يعم كل من جامع كان الجواب كذلك وصار السؤال معادا في الجواب * قال الغزالي وهذا يشترط فيه أن يكون حال غير المحكوم عليه كحاله في كل وصف مؤثر للحكم وجعل القاضي في التقريب من هذا الضرب قوله أنتوضأ بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه قال لان الضمير لابد له من أن يتعلق بما قبله ولايحسن أن يبتدأ به ☆ قال الزركشي وفي هذا نظر لان هذا ضمير شأن ومن شأنه صدر الكلام وان لم يتعلق بما قبله * قال وقد رجع القاضي في موضع آخر فجعله من القسم الثاني وهو الصواب وبه صرح ابن برهان وغيره * وان استقل الجواب بنفسه بحيث لو ورد مبتدأ لكان كلاما تاما مفيدا للعموم فهو على ثلاثة أقسام لانه اما أن يكون أخص أو مساويا أو أعم (الاول) أن يكون الجواب مساويا له لايزيد عليه ولاينقص كما لو سئل عن ماء البحر فقال ماء البحر لاينجسه شيء فيجب حمله على ظاهره بلاخلاف كذلك قال ابن فورك والاستاذ أبو اسحاق الاسفرائني وابن القشيري وغيرهم (الثاني) أن يكون الجواب أخص من السؤال مثل أن يسأل عن أحكام المياه فيقول ماء البحر طهور فيختص ذلك بماء البحر ولايعم بلاخلاف كما حكاه الاستاذ أبو منصور وابن القشيري وغيرهما (الثالث) أن يكون الجواب أعم من السؤال وهما قسمان (أحدهما) أن يكون أعم منه في حكم آخر غير ماسئل عنه كسؤالهم عن التوضؤ بماء البحر وجوابه صلى الله عليه وآله وسلم بقوله هو الطهور

على الاعمال أو الاهمال مباشرة للنكرات كما ذكر أولعاملها كلا يباع حر ولم يبال المصنف بالتسمح في هذا الكلام ولا نبه الشارح عليه لظهور المراد من أن العام هو النكرات مع لا (والعموم من صفات النطق) بمعنى المنطوق به وهو اللفظ فلا يوصف به حقيقة الا اللفظ بخلاف المعنى فانه لايوصف به الا مجازا وقيل يوصف به حقيقة أيضا وقيل لايوصف به لاحقيقة ولا مجازا (ولا يجوز) أي لايصح (دعوى العموم في غيره) أي غير النطق (من الفعل) بمعنى الحاصل بالمصدر (وما يجرى مجراه) في انه انما يقع على وصف معين كالقضاء فالاول (كما في جمعه) أي النبي بدليل (صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين) أي الظهر والعصر والمغرب والعشاء في وقت احداهما (في السفر رواه) أي جمعه المذكور (البخاري) فلا يصح دعوى العموم في هذا الجمع (فانه لايعم السفر الطويل) وهو ما يبلغ مرحلتين (و) السفر (القصير) وهو مادونهما والمعنى لان الجمع المروي لايشمل الجمع في كل واحد منهما الا انه جمع واحد والجمع الواحد لايمكن أن يكون في كل منهما (فانه انما) يتصور أنه (يقع في واحد

ماؤه والحل ميتته فلا خلاف انه عام لايختص بالسائل ولا بمحل السؤال من ضرورتهم الى الماء وعطشهم
بل يعم حال الضرورة والاختيار كذا قال ابن فورك وصاحب المحصول وغيرهما وظاهر كلام القاضى
أبى الطيب وابن برهان انه يجرى في هذا الخلاف الآتى في القسم الثانى وليس بصواب كما لايخفى (القسم
الثانى) أن يكون الجواب أعم من السؤال في ذلك الحكم الذى وقع السؤال عنه كقوله صلى الله عليه وآله
وسلم لما سئل عن ماء بئر بضاعة(الماء طهور لاينجسه شىء) وكقوله لما سئل عمن اشترى عبدا فاستعمله
ثم وجد فيه عيبا (الخراج بالضمان) وهذا القسم محل الخلاف وفيه مذاهب (الاول) انه يجب قصره على
ماخرج عليه السؤال واليه ذهب بعض أصحاب الشافعى وحكاه الشيخ أبو حامد والقاضى أبو الطيب
وابن الصباغ وسليم الرازى وابن برهان وابن السمعانى عن المزنى وأبى ثور القفال والدقاق وحكاه
أيضا الشيخ أبو منصور عن أبى الحسن الاشعرى وحكاه أيضا بعض المتأخرين عن الشافعى وحكاه
القاضى عبد الوهاب والباجى عن أبى الفرج من أصحابهم وحكاه الجوينى في البرهان عن أبى حنيفة وقال
انه الذى صح عندنا من مذهب الشافعى وكذا قال الغزالى في المنخول ومعه فخر الدين الرازى في
المحصول قال الزركشى والذى في كتب الحنفية وصح عن الشافعى خلافه ونقل هذا المذهب القاضى
أبو الطيب والماوردى وابن برهان وابن السمعانى عن مالك (المذهب الثانى) انه يجب حمله على العموم
لان عدول المجيب عن الخاص المسؤال عنه الى العام دليل على ارادة العموم ولان الحجة قائمة بما يفيده
اللفظ وهو يقتضى العموم ووروده على السبب لايصلح معارضا والى هذا ذهب الجمهور قال الشيخ أبو
حامد والقاضى أبو الطيب والماوردى وابن برهان وهو مذهب الشافعى واختاره أبو بكر الصيرفي وابن
القطان قال الشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن القشيرى والكيا الطبرى والغزالى انه الصحيح وبه جزم
القفال الشاشى قال والاصل ان العموم له حكمه الا أن يخصه دليل والدليل قد اختلف فان كان في الحال
دلالة يعقل بها المخاطب ان جوابه العام يقتصر به على ماأجيب عنه أو على جنسه فذاك والا فهو عام في
جميع مايقع عليه عمومه وحكى هذا المذهب ابن كج عن أبى حنيفة والشافعى وحكاه الاستاذ أبو منصور
عن أكثر الشافعية والحنفية وحكاه القاضى عبد الوهاب عن الحنفية وأكثر الشافعية والمالكية وحكاه
الباجى عن أكثر المالكية والعراقيين ☆ قال القاضى في التقريب وهو الصحيح لان الحكم معلق بلفظ
الرسول دون ماوقع عليه السؤال ولو قال ابتداء وجب حمله على العموم فكذلك اذا صدر جوابا انتهى ☆
وهذا المذهب هو الحق الذى لاشك فيه ولاشبهة لان التعبد للعباد انما هو باللفظ الوارد عن الشارع وهو
عام ووروده على سؤال خاص لايصلح قرينة لقصره على ذلك السبب ومن ادعى انه يصلح لذلك
فليأت بدليل تقوم به الحجة ولم يأت أحد من القائلين بالقصر على السبب بشىء يصلح لذلك واذا ورد
في بعض المواطن مايقتضى قصر ذلك العام الوارد فيه على سببه لم يجاوز به محله بل يقصر عليه ولا
جامع بين الذى ورد فيه بدليل يخصه وبين سائر العمومات الواردة على أسباب خاصة حتى يكون ذلك
الدليل في ذلك الموطن شاملا لها (المذهب الثالث) الوقف حكاه القاضى في التقريب ولاوجه له لان
الادلة هنا لم تتوازن حتى يقتضى ذلك التوقف (المذهب الرابع) التفصيل بين أن يكون السبب هو
سؤال سائل فيختص به وبين أن يكون السبب مجرد وقوع حادثة كان ذلك القول العام واردا عند
حدوثها فلا يختص بها كذا حكاه عبد العزيز في شرح البزدوى (المذهب الخامس) انه ان عارض هذا
العام الوارد على سبب عموم آخر خرج ابتداء بلا سبب فانه يقصر على سببه وان لم يعارضه فالعبرة
بعمومه قال الاستاذ أبو منصور هذا هو الصحيح انتهى ☆ وهذا لايصلح أن يكون مذهبا مستقلا فان
هذا العام الخارج ابتداء من غير سبب اذا صلح للدلالة فهو دليل خارج يوجب القصر ولاخلاف في
ذلك على المذاهب كلها ☆

منها) وقد ينظر في ذلك
بأنه انما يتم لو سلم ان
المروى جمع واحد لكن
عبر البخارى في حديثه عن
أنس بان النبى صلى الله
عليه وسلم كان يجمع بين
الصلاتين في السفر وكان
مع المضارع قد تستعمل
للتكرار وعلى ذلك جرى
العرف ويمكن ان يجاب
بأن كل مرة من مرات
التكرار لاعموم فيها لانها
انما تقع في أحد السفرين
فالمجموع لاعموم فيه اذ
المركب مما لاعموم فيه
لاعموم فيه واحتمال
أن بعض المرات في أحد
السفرين وبعضها في
الآخر غير معلوم ولا
ظاهر فصار اللفظ مجملا
بالنسبة للقصير كما أشار اليه
الشيخ أبو اسحق فى اللمع
(و)الثانى (كما فى قضائه
صلى الله عليه وسلم
بالشفعة للجار رواه) أى
قضاءه بها (النسائى عن
الحسن مرسلا) وسيأتى
بيان المرسل وانه لايحتج
به الا فيما استثنى (فانه)
أى قضاءه بها (لايعم)
باعتبار المعنى من حيث
المقضى له (كل جار)
شريكا أو غيره (لاحتمال
خصوصية) وقع القضاء
لاجلها كائنة (فى ذلك
الجار) المقضى له لاتوجد
فى غيره ككونه شريكا
للبائع كما يحتمل عدم
الخصوصية فقد تعارض
الاحتمالان ولا مرجح فلا

(المسئلة الرابعة والعشرون) ذكر بعض أفراد العام الموافق له في الحكم لا يقتضى التخصيص عند الجمهور والحاصل انه اذا وافق الخاص العام في الحكم فان كان بمفهومه ينفى الحكم عن غيره فمن أخذ بمثل ذلك المفهوم خصص به على الخلاف الآتى في مسئلة التخصيص بالمفهوم ☆ واما اذا لم يكن له مفهوم فلا يخصص به ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث اخر في شاة ميمونة دباغها طهورها فالتنصيص على الشاة في الحديث الآخر لا يقتضى تخصيص عموم ايما اهاب دبغ فقد طهر لانه تنصيص على بعض أفراد العام بلفظ لا مفهوم له الا مجرد مفهوم اللقب فمن أخذ به خصص به ومن لم يأخذ به لم يخصص به ولا متمسك لمن قال بالاخذ به كما سيأتى ☆ ومن أمثلة المسئلة قوله صلى الله عليه وآله وسلم جعلت لى الارض مسجدا وطهورا وفى لفظ آخر وتربتها طهورا وقوله الطعام بالطعام مع قوله في حديث آخر البر بالبر الخ وقد احتج الجمهور على عدم التخصيص بالموافق للعام وذكر الحكم على بعض الافراد التى شملها العام ليس بمناف فلا يكون ذكره مخصصا وقد أنكر بعض أهل العلم وقوع الخلاف في هذه المسئلة وقال لما كان أبو ثور ممن يقول بمفهوم اللقب ظن انه يقول بالتخصيص وليس كذلك ☆ قال الزركشى (فان قلت) فعلى قول الجمهور ما فائدة هذا الخاص مع دخوله في العام (قلت) يجوز ان تكون فائدته عدم جواز تخصيصه أو التفخيم له أو اثبات المزيد له على غيره من الافراد قال ابن دقيق العيدان كان أبو ثور نص على هذه القاعدة فذاك وان كان أخذها له بطريق الاستنباط من مذهبه في مفهوم اللقب فلا يدل على ذلك ☆

(المسئلة الخامسة والعشرون) اذا علق الشارع حكما على علة هل تعم تلك العلة حتى يوجد الحكم بوجودها في كل صورة فقال الجمهور بالعموم في جميع صور وجود العلة وقال القاضى أبو بكر لا يعم ☆ ثم اختلف القائلون بالعموم هل العموم باللغة أو بالشرع والظاهر ان ذلك العموم بالشرع لا باللغة فانه لم يكن في الصيغة ما يقتضى ذلك بل اقتضى ذلك القياس وقد ثبت التعبد به كما سيأتى ☆ واحتج من قال بعدم العموم بأنه يحتمل أن يكون المذكور جزء علة والجزء الآخر خصوصية المحل ☆ واجيب عنه بأن مجرد الاحتمال لا ينتهض للاستدلال فلا يترك به ما هو الظاهر ولكنه ينبغى تقييد هذه المسئلة بأن يكون القياس الذى اقتضته العلة من الأقيسة التى ثبتت بدليل نقل أو عقل لا بمجرد محض الرأى والخيال المختل وسيأتى بمعونة الله ايضاح ذلك مستوفى

☆ (المسئلة السادسة والعشرون) ☆ اختلفوا في العام اذا خص هل يكون حقيقة في الباقى أم مجازا فذهب الاكثرون الى انه مجاز في الباقى مطلقا سواء كان ذلك التخصيص بمتصل أو منفصل وسواء كان بلفظ أو بغيره واختاره البيضاوى وابن الحاجب والصفى الهندى قال ابن برهان في الاوسط وهو المذهب الصحيح ونسبه الكيا الطبرى الى المحققين ووجهه انه موضوع للمجموع فاذا أريد به البعض فقد أريد به غير ما وضع له وذلك هو المجاز ☆ وايضا لو كان حقيقة في البعض كما كان حقيقة في الكل لزم أن يكون مشتركا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين والمفروض انه حقيقة في معنى واحد ☆ وايضا قد تقرر ان المجاز خير من الاشتراك كما تقدم فيكون مقدما عليه ☆ وذهب جماعة من أهل العلم الى انه حقيقة فيما بقى مطلقا قال الشيخ أبو حامد الاسفرائنى وهذا مذهب الشافعى واصحابه وهو قول مالك وجماعة من أصحاب أبى حنيفة ونقله ابن برهان عن اكثر الشافعية وقال إمام الحرمين هو مذهب جماعة الفقهاء وحكاه ابن الحاجب عن الحنابلة ☆ قالوا ووجه ذلك ان اللفظ اذا كان متناولا حقيقة باتفاق فالتناول باق على ما كان عليه ولا يضره طرد عدم تناول الغير ☆ وأجيب بأنه كان يتناوله مع غيره والان يتناوله وحده وهما متغايران وقالوا أيضا انه يسبق الى الفهم من غير قرينة وأجيب بأنه انما يسبق الى الفهم مع القرينة اذ السابق مع عدمها هو العموم وهذا دليل المجاز قال العضد وقد يقال ارادة الباقى معلومة دون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة الاخراج انتهى ☆ ويجاب عنه بأن ارادة الباقى وحده دون غيره يحتاج الى قرينة ☆ وذهب جماعة الى انه ان خص بمتصل لفظى كالاستثناء فحقيقة وان خص بمنفصل فمجاز

يثبت العموم أى بحسب المعنى والا فانتفاؤه بحسب اللفظ ظاهر لان الجار في الخبر جار معين كما أشار اليه بقوله في ذلك الجار وهو الموافق للغالب من ان القضاء انما يكون لمعين وحمل القضاء على غير معناه المتبادر منه خلاف الظاهر بلا دليل كالحمل على ان هذا الخبر منقول بالمعنى وانه حكاية لقوله صلى الله عليه وسلم الشفعة ثابتة للجار (والخاص يقابل العام) فيؤخذ حده من حد العام (فيقال فيه) أى في حده ولاجله (ما) أى لفظ (لا) يعم أى لا (يتناول) دفعة (شيئين فصاعدا من غير حصر) فدخل فيه ما لا يتناول شيئين (نحو رجل و) ما يتناول شيئين فقط نحو (رجلين و) ما يتناول أكثر مع الحصر نحو (ثلاثة رجال) لكن يخرج عنه الجمع المنكر كرجال مع انه غير عام كما تقدم فيحتمل انه عنده من الخاص فيرد عليه وانه واسطة بين العام والخاص كما صرح به بعضهم على القول بعدم عمومه فلا (والتخصيص) مصدر خصص بمعنى خص (تمييز بعض الجملة) أى مجموع أمور مدلولة للفظ عاما وغيره بطريق المنطوقية أو المفهومية قبل وقت العمل بها عن

حكاه الشيخ ابو حامد وابن برهان وعبد الوهاب عن الكرخى وغيره من الحنفية قال عبد الوهاب هو قول اكثرهم قال ابن برهان واليه مال القاضى ونقله عنه الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى اللمع واحتجوا بأنه مع التخصيص بمتصل كلام واحد ويجاب بأنه ذلك المخصص المتصل هو القرينة التى كانت سببا لفهم ارادة الباقى من لفظ العموم وهو معنى المجاز ولا فرق بين قرينة قريبة أو بعيدة متصلة او منفصلة وذهب عبد الجبار الى عكس هذا القول حكى ذلك عنه ابن برهان فى الاوسط ولا وجه له وحكى الآمدى انه ان خص بدليل لفظى كان حقيقة فى الباقى سواء كان ذلك المخصص اللفظى متصلا أو منفصلا وان خص بدليل غير لفظى كان مجازا ولا وجه لهذا أيضا لان القرينة قد تكون لفظية وقد تكون غير لفظية وحكى أبو الحسين فى المعتمد عن عبد الجبار انه ان خص بالشرط والصفة فهو حقيقة والا فهو مجاز ولا وجه له ايضا وقد استدل له بما لا يصلح للاحتجاج به على محل النزاع وقال أبو الحسين البصرى ان كان المخصص مستقلا فهو مجاز سواء كان عقليا أو لفظيا وذلك كقول المتكلم بالعام أردت به البعض الباقى بعد الاخراج وان لم يكن مستقلا فهو حقيقة كالاستثناء والشرط والصفة واختار هذا فخر الدين الرازى فأنه قال فى المحصول والمختار قول أبى الحسين وهو ان القرينة المخصصة ان استقلت بنفسها صار مجازا والا فلا وتقريره أن القرينة المخصصة المستقلة ضربان عقلية ولفظية أما العقلية فكالدلالة الدالة على أن غير القادر غير مراد بالخطاب بالعبادات واما اللفظية فيجوز أن يقول المتكلم بالعام أردت به البعض الفلانى وفى هذين القسمين يكون العموم مجازا والدليل عليه أن اللفظ موضوع فى اللغة للاستغراق فاذا استعمل هو بعينه فى البعض فقد صار اللفظ مستعملا فى غير مسماه لقرينة مخصصة وذلك هو المجاز (فان قلت) لم لا يجوز أن يقال لفظ العموم وحده حقيقة فى الاستغراق ومع القرينة المخصصة حقيقة فى الخصوص (قلت) فتح هذا الباب يفضى الى أن لا يوجد فى الدنيا مجاز أصلا لانه لا لفظ الا ويمكن أن يقال أنه وحده حقيقة فى كذا ومع القرينة حقيقة فى المعنى الذى جعل مجازا عنه والكلام فى أن العام المخصوص بقرينة مستقلة بنفسها هل هو مجاز أم لا انتهى * ويجاب عنه بمنع كونه يفضى الى ذلك ومجرد أمكان ان يقال لا اعتبار به بل الاعتبار بالدلالة الكائنة فى نفس الدال مع عدم فتح باب الامكان المفضى الى سد باب الدلالة مطلقا فضلا عن سد باب مجرد المجاز وحكى الآمدى عن أبى بكر الرازى أنه ان بقى بعد التخصيص جمع فهو حقيقة والا فهو مجاز واختاره الباجى من المالكية وهذا لا ينبغى أن يعد مذهبا مستقلا لانه لابد أن يبقى أقل الجمع وهو محل الخلاف ولهذا قال القاضى أبو بكر الباقلانى والغزالى الى أن محل الخلاف فيما اذا كان الباقى أقل الجمع فأما اذا بقى واحد أو اثنان كما لو قال لو تكلم الناس ثم قال أردت زيدا خاصة فانه يصير مجازا بلا خلاف لانه اسم جمع والواحد والاثنان ليسا بجمع انتهى * وهكذا لا ينبغى أن يعد مذهبا مستقلا ما اختاره إمام الحرمين من انه يكون حقيقة فيما بقى ومجازا فيما أخرج لان محل النزاع هو فيما بقى فقط هل يكون العام فيه حقيقة أم لا *

(المسئلة السابعة والعشرون) اختلفوا فى العام بعد تخصيصه هل يكون حجة أم لا ومحل الخلاف فيما اذا خص بمبين اما اذا خص بمبهم كما لو قال تعالى اقتلوا المشركين الا بعضهم فلا يحتج به على شئ من الافراد بلا خلاف اذ ما من فرد الا ويجوز ان يكون هو المخرج وأيضا اخراج المجهول من المعلوم يصيره مجهولا وقد نقل الاجماع على هذا جماعة منهم القاضى أبو بكر وابن السمعانى والاصفهانى قال الزركشى فى البحر وما نقلوه من الاتفاق فليس بصحيح وقد حكى ابن برهان فى الوجيز الخلاف فى هذه الحالة وبالغ فصحح العمل به مع الابهام واعتل بأنا اذا نظرنا الى فرد شككنا فيه هل هو من المخرج والاصل عدمه فيبقى على الاصل ونعمل به الى أن نعمل بالقرينة بأن الدليل المخصص معارض للفظ العام وانما يكون معارضا عند العلم به * قال الزركشى وهو صريح فى الاضراب عن المخصص والعمل بالعام فى جميع أفراده وهو بعيد وقد ردّ الهندى هذا البحث بان المسئلة مفروضة فى الاحتجاج

باقيها فى الحكم الذى اثبت لها (أى أخراجه) أى الدلالة قبل وقت العمل على خروج بعض الجملة عن حكمها وهذا أحد اطلاقى التخصيص وهو المشهور من الاصطلاح كما قاله بعضهم والاطلاق الآخر انه تمييز بعض العام أى الدلالة قبل الوقت على خروجه عن حكمه وخرج بقبل وقت العمل التمييز بعد دخوله فانه نسخ لا تخصيص وببعض الجملة كلها فانه نسخ والتمييز المذكور (كاخراج المعاهدين) بفتح الهاء كما هو الشائع على الالسنة أى الذين عاهدهم المسلمون أى أعطوهم عهدا وموثقا أن لا يتعرضوا لهم أو بكسرها أى الذين عاهدوا المسلمين أى أخذوا منهم عهدا وموثقا ان لا يتعرضوا لهم أى الدلالة على خروجهم (من) حكم المشركين فى (قوله تعالى اقتلوا المشركين) أى الكفار باشراك أو غيره (وهو) أى التخصيص بمعنى المخصص اى المفيد للتخصيص ففيه استخدام أو وهو أى المخصص المفهوم من التخصيص (ينقسم الى) قسمين (متصل ومنفصل) قال العضد لانه اما ان لا يستقل بنفسه أو يستقل الاول

به في الكل المخصوص وغيره ولا قائل به انتهى * وقال بعض الشافعية باحالة هذا محتجا بأن البيان لا يتأخر وهذا يؤدى الى تأخره ☆ وأما اذا كان التخصيص بمبين فقد اختلفوا في ذلك على أقوال ☆

(الاول) انه حجة في الباقي واليه ذهب الجمهور واختاره الآمدى وابن الحاجب وغيرهما من محققى المتأخرين وهو الحق الذى لا شك فيه ولا شبهة لان اللفظ العام كان متناولا للكل فيكون حجة في كل واحد من أقسام ذلك الكل ونحن نعلم بالضرورة ان نسبة اللفظ الى كل الاقسام على السوية فاخراج البعض منها بمخصص لا يقتضى اهمال دلالة اللفظ على ما بقى ولا يرفع التعبد به ولو توقف كونه حجة في البعض على كونه حجة في الكل للزم الدور وهو محال ☆ وايضا المقتضى للعمل به فيما بقى موجود وهو دلالة اللفظ عليه والمعارض مفقود فوجد المقتضى وعدم المانع فوجب ثبوت الحكم * وأيضا قد ثبت عن سلف هذه الامة ومن بعدهم الاستدلال بالعمومات المخصوصة وشاع ذلك وذاع * وأيضا قد قيل انه مامن عموم الا وقد خص وانه لا يوجد عام غير مخصص فلو قلنا انه غير حجة فيما بقى للزم ابطال كل عموم ونحن نعلم ان غالب هذه الشريعة المطهرة انما ثبت بعمومات *

(القول الثانى) انه ليس بحجة فيما بقى واليه ذهب عيسى بن أبان وأبو ثور كما حكاه عنهما صاحب المحصول وحكاه القفال الشاشى عن اهل العراق وحكاه الغزالى عن القدرية قال ثم منهم من قال يبقى أقل الجمع لانه المتيقن قال أمام الحرمين ذهب كثير من الفقهاء الشافعية والمالكية والحنفية والجبائى وابنه الى أن الصيغة الموضوعة للعموم اذا خصت صارت مجملة ولا يجوز الاستدلال بها في بقية المسميات الا بدليل كسائر المجازات واليه مال عيسى بن أبان انتهى * واستدلوا بأن معنى العموم حقيقة غير مراد مع تخصيص البعض وسائر ماتحته من المراتب مجازات واذا كانت الحقيقة غير مرادة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وأجيب بأن ذلك انما يكون اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعين أحدها وما قدمنا من الادلة فقد دلت على حمله على الباقى فيصار اليه ☆

(القول الثالث) انه ان خص بمتصل كالشرط والصفة فهو حجة فيما بقى وان خص بمنفصل فلا بل يصير مجملا حكاه الاستاذ أبو منصور عن الكرخى ومحمد بن شجاع الثلجى بالمثلثة والجيم قال أبو بكر الرازى كان شيخنا أبو الحسن الكرخى يقول في العام اذا ثبت خصوصه سقط الاستدلال باللفظ وصار حكمه موقوفا على دلالة أخرى من غيره فيكون بمنزلة اللفظ وكان يفرق بين الاستثناء المتصل باللفظ وبين الدلالة من غير اللفظ فيقول أن الاستثناء غير مانع بقاء اللفظ فيما عدا المستثنى انتهى ☆ ولا يخفاك ان قوله سقط الاستدلال باللفظ مجرد دعوى ليس عليها دليل وقوله وصار حكمه الخ ضم دعوى الى دعوى والاصل بقاء الدلالة والظاهر يقتضى ذلك فمن قال برفعها أو بعدم ظهورها لم يقبل منه ذلك الا بدليل ولا دليل أصلا ☆

(القول الرابع) ان التخصيص ان لم يمنع استفادة الحكم بالاسم وتعلقه بظاهره جاز التعلق به كما في قوله تعالى (اقتلوا المشركين) لان قيام الدلالة على المنع من قتل أهل الذمة لا يمنع من تعلق الحكم وهو القتل باسم المشركين وان كان يمنع من تعلق الحكم بالاسم العام ويوجب تعلقه بشرط لا ينبىء عنه الظاهر لم يجز التعلق به كما في قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) لان قيام الدلالة على اعتبار النصاب والحرز وكون المسروق لا شبهة للسارق فيه يمنع من تعلق الحكم وهو القطع بعموم اسم السارق ويوجب تعلقه بشرط لا ينبىء عنه ظاهر اللفظ واليه ذهب أبو عبد الله البصرى تلميذ الكرخى ☆ ويجاب عنه بأن محل النزاع دلالة اللفظ العام على ما بقى بعد التخصيص وهى كائنة فى الموضعين والاختلاف بكون الدلالة في البعض أظهر منها في البعض الآخر باعتبار أمر خارج لا يقتضى ماذكره من التفرقة المفضية الى سقوط

المتصل والثانى المنفصل انتهى (فالمتصل) أنواع منها (الاستثناء) أى اللفظ الدال عليه بمعنى مجموع الا أو احدى اخواتها مع متعلقها كما هو المناسب للوصف بالاتصال ولتفسير الشارح في شرح جمع الجوامع الاستثناء بالدال عليه وان أمكن الحمل على الظاهر اذ نفس الاخراج بالا أو احدى أخواتها الخ يفيد التخصيص فقوله (وسيأتى بيانه) أى نفس الاستثناء من قبيل الاستخدام (و) منها (الشرط) بمعنى صيغته (نحو) ان جاؤك من رأكرم بنى تميم ان جاؤك) وانما فسر قوله ان جاؤك بقوله (أى الجائين) منهم ليتضح التخصيص الذى هو اخراج البعض وابقاء البعض لظهوره في انقسامهم الى جاء وغيره اذ قد يتوهم ان المراد تعليق الامر باكرام الجملة على مجىء الجملة ولا تخصيص فيه كما هو ظاهر فان قلت عند مجىء الجملة يكون مأمورا باكرامها فلا يشمله التخصيص اذ لا اخراج فيه قلت المعتبر فى التخصيص هو الاخراج بحسب الدلالة دون الواقع (و) منها (التقييد بالصفة) وهى هنا ما أفاد معنى في الموصوف من نعت وحال وغيرهما فخرجت الكاشفة ونحوها وسواء المتأخرة

دلالة الدال أصلا وظاهرا ✡

(القول الخامس) انكان لايتوقف على البيان قبل التخصيص ولايحتاج اليه كاقتلوا المشركين فهو حجة لان مراده بين قبل اخراج الذمى وانكان يتوقف على البيان ويحتاج اليه قبل التخصيص فليس بحجة كقوله تعالى (أقيموا الصلاة) فانه يحتاج الى البيان قبل اخراج الحائض ونحوها واليه ذهب عبد الجبار وليس هو بشيء ولم يدل عليه دليل من عقل ولا نقل *

(القول السادس) انه يجوز التمسك به في أقل الجمع لانه المتعين ولايجوز فيما زاد عليه هكذا حكى هذا المذهب القاضى أبوبكر والغزالى وابن القشيرى وقال انه تحكم وقال الصفى الهندى لعله قول من لايجوز تخصيص التثنية * وقد استدل لهذا القائل بأن أقل الجمع هو المتيقن والباقى مشكوك فيه ورد بمنع كون الباقى مشكوكا فيه لما تقدم من الادلة ✡

(القول السابع) انه يتمسك به في واحد فقط حكاه في المنخول عن أبى هاشم وهو أشد تحكما مما قبله

(القول الثامن) الوقف فلا يعمل به الا بدليل حكاه أبو الحسين بن القطان وجعله مغايرا لقول عيسى ابن أبان ومن معه وهو مدفوع بأن الوقف انما يحسن عند توازن الحجج وتعارض الادلة وليس هناك شيء من ذلك *

﴿المسئلة الثامنة والعشرون﴾ إذا ذكر العام وعطف عليه بعض أفراده مما حق العموم أن يتناوله كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) فهل يدل ذكر الخاص على انه غير مراد باللفظ العام أم لا وقد حكى الرويانى في البحر عن والده في كتاب الوصية انه حكى اختلاف العلماء في هذه المسئلة فقال بعضهم هذا المخصوص لايدخل تحت العام لانا لو جعلناه داخلا تحته لم يكن لافراده بالذكر فائدة ✡ قال الزركشى في البحر وعلى هذا جرى أبو على الفارسى وتلميذه ابن جنى وظاهر كلام الشافعى يدل عليه فانه قال في حديث عائشة في الصلاة الوسطى وصلاة العصر انه يدل على ان الصلاة الوسطى ليست العصر لان العطف يقتضى المغايرة قال الرويانى أيضا وقال بعضهم هذا المخصوص بالذكر هو داخل تحت العموم وفائدته التأكيد وكأنه ذكر مرة بالعموم ومرة بالخصوص وهذا هو الظاهر وقد أوضحنا هذا المقام بما لامزيد عليه في شرحنا للمنتقى ✡ واذا كان المعطوف خاصا فاختلفوا هل يقتضى تخصيص المعطوف عليه أم لا فذهب الجمهور الى أنه لايوجبه وقالت الحنفية يوجبه وقيل بالوقف ✡ ومثال هذه المسئلة قوله صلى الله عليه وآله وسلم لايقتل مسلم بكافر ولاذو عهد في عهده فقال الاولون لايقتل المسلم بالذمى لقوله لايقتل مؤمن بكافر وهو عام في الحربى والذمى لانه نكرة في سياق النفى وقالت الحنفية بل هو خاص والمراد به الكافر الحربى بقرينة عطف الخاص عليه وهو قوله ولاذو عهد في عهده فيكون التقدير ولاذو عهد في عهده بكافر قالوا والكافر الذى لايقتل به ذو العهد هو الحربى فقط بالاجماع لان المعاهد يقتل بالمعاهد فيجب أن يكون الكافر الذى لايقتل به المسلم هو الحربى تسوية بين المعطوف والمعطوف عليه ✡ قال الاولون وهذا التقدير ضعيف لوجوه (أحدها) ان العطف لايقتضى الاشتراك بين المتعاطفين من كل وجه (الثانى) ان قوله ولاذو عهد في عهده كلام تام فلا يحتاج الى اضمار قوله بكافر لان الاضمار خلاف الاصل والمراد حينئذ أن العهد عاصم من القتل وقد صرح أبو عبيد في غريب الحديث بذلك فقال ان قوله ولاذو عهد جملة مستأنفة وانما قيده بقوله في عهده لانه لو اقتصر على قوله ولاذو عهد لتوهم ان من وجد منه العهد ثم خرج منه لايقتل فلما قال في عهده علمنا اختصاص النهى بحالة العهد (الثالث) ان حمل الكافر المذكور على الحربى لايحسن لان اهدار دمه معلوم من الدين بالضرورة فلا يتوهم أحد قتل مسلم به ✡ وقد أطال أهل الاصول الكلام في هذه المسئلة وليس هناك مايقتضى التطويل ✡ وقد قيل على ماذهب اليه الاولون ما وجه الارتباط بين الجملتين اذ لايظهر مناسبة لقوله ولاذو عهد في عهده مطلقا مع قوله لايقتل مسلم بكافر * وأجاب عن

(نحو) الفقهاء من قولك (اكرم بنى تميم الفقهاء) فخرج غير الفقهاء والمتقدمة نحو أكرم فقهاء بنى تميم وفي المتوسطة نحو أكرم بنى تميم الفقهاء وبنى سليم تردد والمختار رجوعها لما بعدها أيضا (والاستثناء) نفسه (اخراج ما) أى الدلالة على خروج شيء من حكم الكلام أى بالا أو احدى أخواتها وكائن سكوته عن ذلك لظهوره فخرج نحو استثنى زيدا فلا يسمى استثناء فى الاصطلاح وان كان مثله هنا (لولاه) أى لولا ذلك الاخراج موجود (لدخل) أى لحكم بدخول (ذلك) الشيء (في) حكم (الكلام) المخرج منه (نحو) اخراج زيد من المجيء في (نحو جاء القوم الا زيدا) وهذا حد الاستثناء المتصل وهو مايكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه وسكت عن المنقطع وهو مالايكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه نحو جاء القوم الا الحمير اما للاقتصار على الاصل واما لان المنقطع لايخصص على ما صرح به العضد لكن فيه نظر بيناه في الاصل وحاصله ان فى المنقطع اخراجا من حكم المفهوم والتخصيص شامل لمثل ذلك كما يعلم من شرحه السابق وهل يشترط في المتصل وجوب

ذلك الشيخ أبو اسحق المروزى بأن عداوة الصحابة رضى الله عنهم للكفار كانت شديدة جدا فلما قال عليه الصلاة والسلام لايقتل مسلم بكافر حتى ان ينجر دهذا عدا الكلام (١) فتحملهم العداوة الشديدة بينهم على قتل كل كافر من معاهد وغيره فعقبه بقوله ولا ذو عهد في عهده ☆

☆(المسئلة التاسعة والعشرون)☆ نقل الغزالى والآمدى وابن الحاجب الاجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص واختلفوا في قدر البحث والأكثرون قالوا الى أن يغلب الظن بعدمه وقال القاضى أبو بكر الباقلانى الى القطع به وهو ضعيف اذ القطع لاسبيل اليه واشتراطه يفضى الى عدم العمل بكل عموم واعلم أن في حكاية الاجماع نظرا فقد قال في المحصول قال ابن شريح لايجوز التمسك بالعام مالم يستقص في طلب المخصص فاذا لم يوجد بعد ذلك المخصص فحينئذ يجوز التمسك به في اثبات الحكم وقال الصيرفي يجوز التمسك به ابتداء مالم يظهر دلالة مخصصة *واحتج الصيرفي بأمرين (أحدهما) لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بالحقيقة الا بعد البحث هل يوجد مايقتضى صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز وهذا باطل فذاك مثله☆بيان الملازمة انه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لكان ذلك لأجل الاحتراز عن الخطأ المحتمل وهذا المعنى قائم في التمسك بحقيقة اللفظ فيجب اشتراكهما في الحكم وبيان ان التمسك بالحقيقة لايتوقف على طلب مايوجب العدول الى المجاز هو أن ذلك غير واجب في العرف بدليل انهم يحملون الالفاظ على ظاهرها من غير بحث عن انه هل وجد مايوجب العدول أم لا واذا وجب ذلك فى العرف وجب أيضا في الشرع لقوله صلى الله عليه وآله وسلم مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (والامر الثانى) أن الاصل عدم التخصيص وهذا يوجب ظن عدم التخصيص فيكفى في اثبات ظن الحكم☆واحتج ابن شريح أن بتقدير قيام المخصص لايكون العموم حجة فى صورة التخصيص فقبل البحث عن وجود المخصص يجوز أن يكون العموم حجة وأن لايكون والاصل أن لايكون حجة ابقاء للشىء على حكم الاصل☆والجواب ان ظن كونه حجة أقوى من ظن كونه غير حجة لأن اجراءه على العموم أولى من حمله على التخصيص ولما ظهر هذا القدر من التفاوت كفى ذلك في ثبوت الظن انتهى كلام المحصول * وما ذكره من أن ماوجب في العرف وجب في الشرع ممنوع. وما استدل به زاعما انه من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يثبت من وجه معتبر ولا شك أن الاصل عدم التخصيص فيجوز التمسك بالدليل العام لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة العارفين بها فان عدم وجود المخصص لمن كان كذلك يسوغ له التمسك بالعام بل هو فرضه الذى تعبده الله به ولا ينافي ذلك تقدير وجود المخصص فان مجرد هذا التقدير لايسقط قيام الحجة بالعام ولا يعارض اصالة عدم الوجود وظهوره*

☆(المسئلة الموفية ثلاثين)☆ في الفرق بين العام المخصوص والعام الذى أريد به الخصوص☆قال الشيخ أبو حامد في تعليقه فى كتاب البيع والفرق بينهما أن الذى أريد به الخصوص ما كان المراد أقل وماليس بمراد هو الاكثر وقال أبو على بن أبى هريرة العام المخصوص المراد به هو الاكثر وما ليس بمراد هو الاقل قال ويفترقان (٢) أن العام الذى أريد به الخصوص مايكون المراد باللفظ أقل وماليس بمراد باللفظ أكثر (والثانى) أن المراد فيما أريد به الخصوص متقدم على اللفظ وفيما أريد به العموم متأخر عن اللفظ أو مقترن به☆وقال ابن دقيق

(١) كذا بالاصل ولعله ظن أن يجر هذا الكلام الى أن تحملهم الخ

(٢) كذا بالأصل وأقول عبارة ملخصه حصول المأمول نصها قال ويفترقان فى أن العام الذى أريد به الخصوص لايصح الاحتجاج بظاهره والعام المخصوص يصح الاحتجاج بظاهره اعتبارا بالاكثر اهـ فيظهر والله أعلم ان ابن أبى هريرة فرق بينهما بثلاثة وجوه هذين الوجهين الموجودين معنا والوجه الثالث الذى فى العبارة التى نقلناها لك وعلى هذا فلعل الأصل هكذا ويفترقان من ثلاثة وجوه الاول أن العام الخ ويدل عليه قوله والثانى وبعدها قوله والثالث ان العام الذى أريد به الخصوص لايصح الخ

دخول المستثنى في المستثنى منه حتى لايصح جاءني رجال الا زيدا على الاستثناء أو يكفي جواز الدخول خلاف وأكثر النحاة على الاول كما قاله الرضى (وانما يصح) الاستثناء (بشرط أن يبقى) بعد الاستثناء (من المستثنى منه شىء) وان قل (نحو له على عشرة الا تسعة) فيلزمه واحد (فلو) لم يبق منه شىء كما لو (قال) قائل له على عشرة (الا عشرة لم يصح) الاستثناء فتلزمه العشرة . نعم ان أتبعه باستثناء آخر صح كقوله له على عشرة الا عشرة الا خمسة صح فتلزمه خمسة وكأنه قال له على عشرة الا عشرة ناقصة خمسة وهو بمعنى الا خمسة واستثنى بعضهم الوصية فيصح فيها الاستثناء المستغرق ويكون رجوعا نحو أوصيت له بمائة الا مائة وفيه بحث في الاصل (ومن شرطه) أى من شروط صحة الاستثناء (أن يكون) أى الاستثناء بمعنى الصيغة وهى الا مع متعلقها ففيه استخدام (متصلا) عرفا لا حسا فلا يضر انفصاله بنحو سكتة تنفس أو تعب أو طول كلام (بالكلام) المستثنى منه (فلو) انفصل عنه عرفا كما لو قال جاء القوم ثم قال بعد يوم الا زيدا لم يصح

العيد في شرح العنوان يجب أن يتنبه للفرق بين قولنا هذا عام أريد به الخصوص وبين قولنا هذا عام مخصوص فان الثانى أعم من الاول ألا ترى أن المتكلم إذا أراد باللفظ أولا مادل عليه ظاهر العموم ثم أخرج بعد ذلك بعض مادل عليه اللفظ كان عاما مخصوصا ولم يكن عاما أريد به الخصوص ويقال إنه منسوخ بالنسبة الى البعض الذى أخرج وهذا متوجه اذا قصد العموم بخلاف ما إذا نطق بالعام مريدا به بعض ما يتناوله ☆ قال الزركشى وفرق بعض الحنابلة بينهما بوجهين آخرين (أحدهما) أن المتكلم اذا أطلق اللفظ العام فان أراد به بعضا معينا فهو العام الذى أريد به الخصوص وان أراد سلب الحكم عن بعض منه فهو العام المخصوص ☆ مثاله قام الناس فاذا أردت اثبات القيام لزيد مثلا لا غير فهو عام أريد به الخصوص وان أردت به سلب القيام عن زيد فهو عام مخصوص (والثانى) أن العام الذى اريد به الخصوص انما يحتاج الى دليل معنوى يمنع ارادة الجميع فيتعين له البعض والعام المخصوص يحتاج الى تخصيص اللفظ غالبا كالشرط والاستثناء والغاية ☆ قال وفرق بعض المتأخرين بأن العام الذى أريد به الخصوص هو أن يطلق العام ويراد به بعض ما يتناوله وهو مجاز قطعا لانه استعمال اللفظ في بعض مدلوله وبعض الشيء غيره قال وشرط الارادة في هذا أن تكون مقارنة لأول اللفظ ولا يكفى طرؤها في أثنائه لان المقصود منها نقل اللفظ من معناه الى غيره واستعماله في غير موضعه وليست الارادة فيه اخراجا لبعض المدلول بل ارادة استعمال اللفظ في شيء آخر غير موضعه كما يراد باللفظ مجازه ☆ وأما العام المخصوص فهو العام الذى أريد به معناه مخرجا منه بعض أفراده فلا يشترط مقارنتها لاول اللفظ ولا تأخرها عنه بل يكفى كونها في أثنائه كالمشيئة في الطلاق ☆ وهذا موضع خلافهم في أن العام المخصوص مجاز أو حقيقة ومنشأ التردد أن ارادة اخراج بعض المدلول هل يصير اللفظ مرادا به الباقى أولا وهو يقوى كونه حقيقة لكن الجمهور على المجاز والنية فيه مؤثرة في نقل اللفظ عن معناه الى غيره وقال على بن عيسى النحوى اذا أتى بصورة العموم والمراد به الخصوص فهو مجاز الا في بعض المواضع اذا صار الاظهر الخصوص كقولهم غسلت ثيابى وصرمت نخلى وجاءت بنو تميم وجاءت الأزد انتهى ✽ قال الزركشى وظن بعضهم أن الكلام في الفرق بينهما مما أثاره المتأخرون وليس كذلك فقد وقعت التفرقة بينهما في كلام الشافعى وجماعة من أصحابنا في قوله تعالى (وأحل الله البيع) هل هو عام مخصوص أو عام أريد به الخصوص انتهى ☆ ولا يخفاك أن العام الذى أريد به الخصوص هو ماكان مصحوبا بالقرينة عند التكلم به على ارادة المتكلم به بعض ما يتناوله بعمومه وهذا لاشك في كونه مجازا لا حقيقة لأنه استعمال اللفظ في بعض ما وضع له سواء كان المراد منه أكثره أو أقله فانه لا مدخل للتفرقة بما قيل من ارادة الاقل في العام الذى أريد به الخصوص وارادة الاكثر في العام المخصوص ☆ وبهذا يظهر لك أن العام الذى أريد به الخصوص مجاز على كل تقدير وأما العام المخصوص فهو الذى لا تقوم قرينة عند تكلم المتكلم به على انه أراد بعض أفراده فيبقى متناولا لأفراده على العموم وهو عند هذا التناول حقيقة فاذا جاء المتكلم بما يدل على اخراج البعض منه كان على الخلاف المتقدم هل هو حقيقة في الباقى أم مجاز

﴿ الباب الرابع فى الخاص والتخصيص والخصوص وفيه ثلاثون مسئلة ﴾

﴿المسئلة الاولى فى حده﴾ فقيل الخاص هو اللفظ الدال على مسمى واحد ويعترض عليه بأن تقييده بالوحدة غير صحيح فان تخصيص العام قد يكون باخراج أفراد كثيرة من أفراد العام وقد يكون باخراج نوع من أنواعه أو صنف من أصنافه الا أن يراد بالمسمى الواحد ماهو أعم من ان يكون فردا أو نوعا أو صنفا لكنه يشكل عليه اخراج أفراد متعددة نحو أكرم القوم الا زيدا وعمرا وبكرا ☆ ثم يرد على هذا الحد أيضا أنه يصدق على كل دال على مسمى واحد سواء كان مخرجا أولا ✽ قيل في حده هو مادل على كثرة مخصوصة ويعترض عليه بأن التخصيص قد يكون بفرد من الافراد نحو أكرم القوم الا زيدا وليس زيد وحده بكثرة ✽ وأيضا يعترض عليه بأنه يصدق على كل لفظ يدل على كثرة سواء كان مخرجا من عموم أم لا الا ان يراد بهذين الحدين تحديد الخاص

من

الاستثناء وترك بقية الشروط المبينة في المبسوطات اختصارا وظاهر أن المراد الاتصال بحسب الوجود فلا يضر معه الانفصال بحسب الاعلام (ويجوز تقديم لفظ (المستثنى) مع أداة الاستثناء كما هو ظاهر (على) لفظ (المستثنى منه نحو) التقديم الذى في (ماقام الا زيدا أحد ويجوز الاستثناء) للشيء (من الجنس) له أى مما هو بعضه (كما) أى كالاستثناء الذى (تقدم) في الامثلة (ومن غيره نحو) الاستثناء الذى في (جاء القوم الا الحمير) (ونحو له على ألف درهم الا ثوبا فيلزمه ألف ناقص قيمة ثوب يرجع في بيان قيمته اليه (والشرط المخصص) وهو الصيغة (يجوز أن يتقدم على المشروط) به (نحو أن جاءك بنو تميم فأكرمهم) ولما تشابه المطلق والمقيد مع العام والخاص كما هو ظاهر جمعهما معهما في مبحثهما حيث قال هنا (والمقيد) أى واللفظ المقيد (بالصفة) لان التقييد والاطلاق من عوارض الالفاظ باعتبار معانيها اصطلاحا كما قاله الاصفهانى قال وان أطلق على الثانى فلا مشاحة في الاصطلاح اه وحينئذ فاللائق كما هو ظاهر ان يراد

من حيث هو خاص واما التخصيص وهو المقصود بالذكر هنا فهو في اللغة الافراد ومنه الخاصة وفي الاصطلاح تمييز بعض الجملة بالحكم كذا قال ابن السمعاني * و يرد عليه العام الذي أريد به الخصوص * وقيل بيان مالم يرد بلفظ العام ويرد عليه أيضا بيان مالم يرد بالعام الذي أريد به الخصوص وليس من التخصيص * وقال العبادي التخصيص بيان المراد بالعام ويعترض عليه بأن التخصيص هو بيان مالم يرد بالعام لابيان ما أريد به * وأيضا يدخل فيه العام الذي أريد به الخصوص * وقال ابن الحاجب التخصيص قصر العام على بعض مسمياته واعترض عليه بأن لفظ القصر يحتمل القصر في التناول أو الدلالة أو الحمل أو الاستعمال * وقال أبو الحسين هو اخراج بعض ما يتناوله الخطاب عنه واعترض عليه بأن ما أخرج فالخطاب لم يتناوله وأجيب بأن المراد ما يتناوله الخطاب بتقدير عدم المخصص وقيل هو تعريف أن العموم للخصوص وأورد عليه أنه تعريف التخصيص بالخصوص وفيه دور * وأجيب بأن المراد بالتخصيص المحدود التخصيص في الاصطلاح وبالخصوص المذكور في الحد هو الخصوص في اللغة فتغايرا فلا دور * قال القفال الشاشي اذا ثبت تخصيص العام ببعض ما اشتمل عليه علم أنه غير مقصود بالخطاب وان المراد ما عداه ولا نقول إنه داخل في الخطاب فخرج منه بدليل والا لكان نسخا ولم يكن تخصيصا فان الفارق بينهما أن النسخ رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص بيان ما قصد باللفظ العام قال الكيا الطبري والقاضي عبد الوهاب معنى قولنا إن العموم مخصوص أن المتكلم به قد أراد بعض ما وضع له دون بعض وذلك مجاز لانه شبيه بالمخصوص الذي يوضع في الاصل للخصوص وارادة البعض لا تصيره موضوعا في الاصل لذلك ولو كان حقيقة لكان العام خاصا وهو متناف وانما يصير خاصا بالقصد كالامر يصير أمرا بالطلب والاستدعاء وقد ذكر مثل هذا القاضي أبو بكر الباقلاني والغزالي * وأما الخصوص فقيل هو كون اللفظ متناولا لبعض ما يصلح له لا لجميعه ويعترض عليه بالعام الذي أريد به الخصوص وقيل هو كون اللفظ متناولا للواحد المعين الذي لا يصلح الا له ويعترض على تقييده بالوحدة مثل ما تقدم * قال العسكري الفرق بين الخاص والخصوص بأن الخاص هو ما يراد به بعض ما ينطوي عليه لفظه بالوضع والخصوص ما اختص بالوضع لا بالارادة * وقيل الخاص ما يتناول امرا واحدا بنفس الوضع والخصوص أن يتناول شيأ دون غيره وكان يصح أن يتناوله ذلك الغير * وأما المخصص فيطلق على معان مختلفة فيوصف المتكلم بكونه مخصصا للعام بمعنى انه أراد به بعض ما تناوله ويوصف الناصب لدلالة التخصيص بأنه مخصص ويوصف الدليل بأنه مخصص كما يقال السنة تخصص الكتاب ويوصف المعتقد لذلك بأنه مخصص * واذا عرفت أن المقصود في هذا الباب ذكر حد التخصيص دون الخاص والخصوص فالاولى في حده ان يقال هو اخراج بعض ما كان داخلا تحت العموم على تقدير عدم المخصص *

(المسئلة الثانية) في الفرق بين النسخ والتخصيص * اعلم أنه لما كان التخصيص شديد الشبه بالنسخ لاشتراكهما في اختصاص الحكم ببعض ما يتناوله اللفظ احتاج أئمة الاصول الى بيان الفرق بينهما من وجوه (الاول) أن التخصيص ترك بعض الاعيان والنسخ ترك الاعيان كذا قال الاستاذ الاسفرائني (الثاني) ان التخصيص يتناول الازمان والاعيان والاحوال بخلاف النسخ فانه لا يتناول الا الازمان قال الغزالي وهذا ليس بصحيح فان الاعيان والازمان ليسا من أفعال المكلفين والنسخ يرد على الفعل في بعض الازمان والتخصيص يرد على الفعل في بعض الاحوال انتهى * وهذا الذي ذكره هو فرق مستقل فينبغي أن يكون هو الوجه الثالث (الوجه الرابع) ان التخصيص لا يكون الا لبعض الافراد بخلاف النسخ فانه يكون لكل الافراد ذكره البيضاوي (الوجه الخامس) أن النسخ تخصيص الحكم بزمان معين بطريق خاص بخلاف التخصيص قاله أيضا الاستاذ واختاره البيضاوي واعترض عليه امام الحرمين (الوجه السادس) ان التخصيص تقليل والنسخ تبديل حكاه القاضي ابو الطيب عن بعض اصحاب الشافعي واعترض بأنه قليل الفائدة (السابع) أن النسخ يتطرق الى كل حكم سواء كان ثابتا في حق شخص واحد أو اشخاص كثيرة والتخصيص لا يتطرق الا الى الاول

ان

بالصفة اللفظ أيضا وينبغي أن يراد بها الاعم من النعت النحوي فيدخل المضاف كسائمة الغنم والمضاف اليه كغنم السائمة (يحمل عليه المطلق) عن ذلك المقيد بأن يحكم بأنه أريد منه ذلك المقيد دون غيره ان اقتضى القياس حمله عليه لا مطلقا بأن وجد الجامع بينهما كما هو مراد الشافعي رضى الله عنه عند أكثر أصحابه كما قاله العلامة العضد وغيره وأطلق عزوه للشافعي في جمع الجوامع وغيره وان أطنب بعض المخالفين في زعمه فساد القياس هنا بما بسطت رده في الاصل لكن محل الحمل اذا اختلف سببهما واتحد حكمهما أو اتحد سببهما واختلف حكمهما فالاول (كالرقبة) اى كلفظ رقبة فانها (قيدت بالايمان) حيث وصفت بما يتضمنه (في بعض المواضع كما) اى كالتقييد الذي (في) آية (كفارة القتل) في قوله تعالى فيها فتحرير رقبة مؤمنة اى عليه (واطلقت) عن التقييد به (في بعض المواضع كما) اى كالاطلاق الذي (في) آية (كفارة الظهار) في قوله تعالى فيها فتحرير رقبة والسبب في الموضعين مختلف اذ هو في الاول القتل وفي الثاني الظهار والحكم فيهما واحد وهو وجوب التحرير اى

ومنهم من عبر عن هذا بعبارة اخرى فقال التخصيص لايدخل في الامر بمأمور واحد والنسخ يدخل فيه (الثامن) ان التخصيص يبقى دلالة اللفظ على ما بقى تحته حقيقة كان أو مجازا على الخلاف السابق والنسخ يبطل دلالة حقيقة المنسوخ في مستقبل الزمان بالكلية (التاسع) أنه يجوز تأخير النسخ عن وقت العمل بالمنسوخ ولا يجوز تأخير التخصيص عن وقت العمل بالمخصوص (العاشر) انه يجوز نسخ شريعة بشريعة أخرى ولا يجوز التخصيص قال القرافي وهذا الاطلاق وقع في كتب العلماء كثيرا (١) أو المراد ان الشريعة المتأخرة قد تنسخ بعض أحكام الشريعة المتقدمة أما كلها فلا لان قواعد العقائد لم تنسخ (الحادي عشر) ان النسخ رفع الحكم بعد ثبوته بخلاف التخصيص فانه بيان المراد باللفظ العام ذكره القفال الشاشي والعبادي في زياداته (الثاني عشر) ان التخصيص بيان ما أريد بالعموم والنسخ بيان ما لم يرد بالمنسوخ ذكره الماوردي (الثالث عشر) ان التخصيص يجوز أن يكون مقترنا بالعام أو متقدما عليه أو متأخرا عنه ولا يجوز ان يكون الناسخ متقدما على المنسوخ ولا مقترنا به بل يجب أن يتأخر عنه (الرابع عشر) ان النسخ لا يكون الا بقول وخطاب والتخصيص قد يكون بادلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع (الخامس عشر) ان التخصيص يجوز ان يكون بالاجماع والنسخ لا يجوز ان يكون بالاجماع (السادس عشر) ان التخصيص يجوز ان يكون في الاخبار والاحكام والنسخ يختص باحكام الشرع (السابع عشر) ان التخصيص على الفور والنسخ على التراخي ذكره الماوردي قال الزركشي وفيه نظر (الثامن عشر) ان تخصيص المقطوع بالمظنون واقع ونسخه به غير واقع وهذا فيه ما سيأتي من الخلاف (التاسع عشر) ان التخصيص لايدخل في غير العام بخلاف النسخ فانه يرفع حكم العام والخاص (الموفي عشرين) ان التخصيص يؤذن بأن المراد بالعموم عند الخطاب ما عداه والنسخ يحقق ان كل ما يتناوله اللفظ مراد في الحال وان كان غير مراد فيما بعده هذا جملة ما ذكروه من الفروق * وغير خاف عليك ان بعضها غير مسلم وبعضها يمكن دخوله في البعض الآخر منها ☆

(المسئلة الثالثة) اتفق أهل العلم سلفا وخلفا على ان التخصيص للعمومات جائز ولم يخالف في ذلك أحد ممن يعتد به وهو معلوم من هذه الشريعة المطهرة لا يخفى على من له أدنى تمسك بها حتى قيل انه لا عام الا وهو مخصوص الا قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) قال الشيخ علم الدين العراقي ليس في القرآن عام غير مخصوص الا أربعة مواضع أحدها قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) فكل ما سميت اما من نسب أو رضاع وان علت فهي حرام ☆ ثانيها قوله (كل من عليها فان) (كل نفس ذائقة الموت) ☆ ثالثها قوله تعالى (والله بكل شيء عليم) ☆ رابعها قوله (والله على كل شيء قدير) واعترض على هذا بان القدرة لا تتعلق بالمستحيلات وهي أشياء وقد ألحق بهذه المواضع الاربعة قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) وقد استدل من لا يعتد به بما لا يعتد به فقال ان التخصيص يستلزم الكذب كما قال من قال بنفي المجاز انه ينفي فيصدق في نفيه ورد ذلك بان صدق النفي انما يكون بقيد العموم وصدق الاثبات بقيد الخصوص فلم يتوارد النفي والاثبات على محل واحد وما قالوه من انه يلزم البداء مردود بان ذلك انما يلزم لو أريد العموم الشامل لما خصص لكنه لم يرد ابتداء وانما أريد الباقي بعد التخصيص وقد قيد بعض المتأخرين خلاف من خالف في جواز التخصيص ممن لا يعتد به بالاخبار لا بغيرها من الانشاءات ومن جملة من قيده بذلك الآمدي وعلى كل حال فهو قول باطل ومذهب عن حلية التحقيق والحق عاطل *

(المسئلة الرابعة) اختلفوا في المقدار الذي لابد من بقائه بعد التخصيص على مذاهب (الاول) انه لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام واليه ذهب الاكثر وحكاه الآمدي عن أكثر أصحاب الشافعي قال واليه مال امام

(١) كذا في الاصل وفي العبارة سقط ولعله وهو غير مسلم كما تدل عليه عبارة القرافي في شرح التنقيح ونصها وأما نسخ شريعة بشريعة فذلك لم يقع بين الشرائع في القواعد الكلية ولا في العقائد الكلية بل في بعض الفروع مع جوازه في الجميع عقلا غير انه لم يقع واذا قيل ان شريعتنا ناسخة لجميع الشرائع فمعناه في بعض الفروع خاصة

الحرمين

الاعتاق والجامع حرمة سببهما أى في ذاته فلا ينافي أن آية القتل واردة في الخطأ ولا حرمة فيه على المخطىء كما ان الظهار قد لا يحرم لنحو جهل يعذر به والثاني كلفظ الايدى فانها أطلقت في بعض المواضع كما في قوله تعالى في آية التيمم فامسحوا بوجوهكم وأيديكم وقيدت في بعض المواضع بالى المرافق كما في قوله تعالى في آية الوضوء فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وسبب الحكم فيهما واحد وهو الحدث وحكمهما مختلف فانه في الاول وجوب المسح وفي الثاني وجوب الغسل والجامع بينهما اشتراكهما في سبب حكمهما (فيحمل) في القسمين (المطلق) وهو لفظ رقبة في الموضع الثاني من مثال القسم الاول ولفظ أيدى في الموضع الاول من مثال الثاني (على المقيد) وهو رقبة مؤمنة في الاول وأيديكم الى المرافق في الثاني بأن يحكم بأن المراد من الرقبة المطلقة الرقبة المؤمنة ومن الايدى المطلقة الايدى الى المرافق حتى يشترط ايمان الرقبة في أجزاء كفارة الظهار ومسح الايدي بالتراب الى المرافق أى معها في أجزاء التيمم بالقياس في الاول على كفارة القتل

الحرمين ونقله الرازى عن ابى الحسين البصرى ونقله ابن برهان عن المعتزلة قال الاصفهانى مانسبه الآمدى الى
الجمهور ليس بجيد نعم اختاره الغزالى والرازى (المذهب الثانى) ان العام ان كان مفردا كمن والالف واللام نحو
اقتل من في الدار واقطع السارق جاز التخصيص الى أقل المراتب وهو واحد لان الاسم يصلح لهما جميعا وان كان
بلفظ الجمع كالمسلمين جاز الى أقل الجمع وذلك اما ثلاثة أو اثنان على الخلاف قاله القفال الشاشى وابن الصباغ
قال الشيخ أبو اسحق الاسفرائنى لا خلاف في جواز التخصيص الى واحد فيما اذا لم تكن الصيغة جمعا كمن والالف
واللام (المذهب الثالث) التفصيل بين ان يكون التخصيص بالاستثناء والبدل فيجوز الى الواحد والا فلا يجوز
قال الزركشى حكاه ابن المطهر وهذا المذهب داخل في المذهب السادس كما سيأتى (المذهب الرابع) أنه يجوز الى
أقل الجمع مطلقا على حسب اختلافهم في أقل الجمع حكاه ابن برهان وغيره (المذهب الخامس) انه يجوز الى الواحد
في جميع الفاظ العموم حكاه امام الحرمين في التلخيص عن معظم اصحاب الشافعى قال وهو الذى اختاره الشافعى
ونقله ابن السمعانى في القواطع عن سائر أصحاب الشافعى ماعدا القفال وحكاه الاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى في
أصوله عن اجماع الشافعية وحكاه ابن الصباغ في العدة عن أكثر الشافعية وصححه القاضى أبو الطيب والشيخ
أبو اسحق ونسبه القاضى عبد الوهاب في الافادة الى الجمهور (المذهب السادس) ان كان التخصيص بمتصل فان
كان بالاستثناء أو البدل جاز الى الواحد نحو أكرم الناس الا الجهال وأكرم الناس الا تميما وان كان بالصفة
أو الشرط فيجوز الى اثنين نحو أكرم القوم الفضلاء أو اذا كانوا فضلاء وان كان التخصيص بمنفصل وكان
في العام المحصور القليل كقولك قتلت كل زنديق وكانوا ثلاثة أو أربعة ولم تقتل سوى اثنين جاز الى اثنين وان
كان العام غير محصور أو كان محصورا كثيرا جاز بشرط كون الباقى قريبا من مدلول العام هكذا ذكره
ابن الحاجب واختاره قال الاصفهانى في شرح المحصول ولا نعرفه لغيره * احتج الاولون بانه لو قال قائل قتلت كل
من في المدينة ولم يقتل الا ثلاثة عد لاغيا مخطئا في كلامه وهكذا لو قال أكرمت كل العلماء ولم يكرم الا ثلاثة
أو قتلت جميع بنى تميم ولم يقتل الا ثلاثة * واحتج القائلون بجواز التخصيص الى اثنين أو ثلاثة بأن ذلك أقل الجمع
على الخلاف المتقدم ويجاب بأن ذلك خارج عن محل النزاع فان الكلام انما هو في العام والجمع ليس بعام ولا
تلازم بينهما * واستدل القائلون بجواز التخصيص الى واحد بأنه يجوز ان يقول أكرم الناس الا الجهال
وان كان العالم واحدا ويجاب عنه بأن محل النزاع هو ان يكون مدلول العام موجودا في الخارج ومثل هذه
الصورة اتفاقية ولا يعتبر بها فالناس هنا ليس بعام بل هو للمعهود كما في قوله تعالى (الذين قال لهم الناس) فان
المراد بالناس المعهود وهو نعيم بن مسعود والمعهود ليس بعام * واستدلوا أيضا بانه يجوز أن يقول القائل أكلت
الخبز وشربت الماء والمراد الشىء اليسير مما يتناوله الماء والخبز * وأجيب عن ذلك بأنه غير محل النزاع فان كل
واحد من الخبز والماء في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقرر
في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم * والذى ينبغى اعتماده في مثل هذا المقام انه لابد أن يبقى بعد
التخصيص ما يصح أن يكون مدلولا للعام ولو في بعض الحالات وعلى بعض التقادير كما تشهد لذلك الاستعمالات
القرآنية والكلمات العربية ولا وجه لتقييد الباقى بكونه أكثر مما قد خص أو بكونه أقرب الى مدلول العام فان
هذه الاكثرية والاقربية لا تقتضيان كون ذلك الاكثر الاقرب هما مدلولا العام على التمام فانه بمجرد اخراج
فرد من أفراد العام يصير العام غير شامل لافراده كما يصير غير شامل لها عند اخراج أكثرها ولا يصح ان يقال
ههنا ان الاكثر في حكم الكل لان النزاع في مدلول اللفظ ولهذا يأتى الخلاف السابق في كون دلالة العام على ما بقى
بعد التخصيص من باب الحقيقة أو المجاز ولو كان المخرج فردا واحدا * واذا عرفت انه لا وجه للتقييد بكون الباقى
بعد التخصيص أكثر أو أقرب الى مدلول العام عرفت أيضا انه لا وجه للتقييد بكونه جمعا لان النزاع في معنى العموم
لا في معنى الجمع ولا وجه لقول من قال بالفرق بين كون الصيغة مفردة لفظا كمن وما والمعرف باللام وبين كونها

وفي الثانى على الوضوء
وانما حمل المطلق على
المقيد بالقياس كما تقرر
(احتياطا) أى لاجل
احتياطنا في الخروج
عن العهدة لتيقن الخروج
عنها بالعمل بالمقيد سواء
كان التكليف في الواقع
بالمقيد أو بالمطلق بخلاف
العمل بغير المقيد اذ قد
يكون التكليف في
الواقع بالمقيد فلا يحصل
الخروج عن العهدة
للاخلال بالقيد فظهر
انه لا منافاة بين تعليل
الشارح بقوله احتياطا
وكون الحمل بطريق
القياس اذ لا تضاد ولا
تناقض بينهما فهو تعليل
للحمل بطريق القياس
وظاهر انه يجامع الوجوب
فلا ينافى وجوب القياس
فانه يجب عند توفر
شروطه ويحتمل أن
تعليل الشارح بالاحتياط
مبنى على القول الآخر ان
الحمل هنا لا بطريق القياس
كما هو المتبادر منه وان
خالف ما تقرر عن
الشافعى رضى الله عنه
أما اذا اتحد سببهما
وحكمهما ففيه تفصيل
بينته مع شروط الحمل
فيما اذا اختلف السبب
واتحد الحكم وفوائد
أخر في الاصل ولما
فرغ من المخصص
المتصل وحمل المطلق
على المقيد شرع في
المخصص المنفصل وكانه

غير مفردة فان هذه الصيغ التى الفاظها مفردة لا خلاف في كون معانيها متعـددة والاعتبار انما هو بالمعاني لا بمجرد الالفاظ ☆

﴿ المسئلة الخامسة ﴾ اختلفوا في المخصص على قولين حكاهما القاضى عبد الوهاب في الملخص وابن برهان في الوجيز (أحدهما) انه ارادة المتكلم والدليل كاشف عن تلك الارادة (وثانيهما) انه الدليل الذى وقع به التخصيص واختار الاول ابن برهان وفخر الدين الرازى في محصوله فانه قال المخصص في الحقيقة هو ارادة المتكلم لانها المؤثرة ويطلق على الدال على الارادة مجازا وقال أبو الحسين في المعتمد العام يصير عندنا خاصا بالادلة ويصير خاصا في نفس الامر بارادة المتكلم ❋ والحق ان المخصص حقيقة هو المتكلم لكن لمـا كان المتـكلم يخصص بالارادة أسند التخصيص الى ارادته فجعلت الارادة مخصصة ثم جعل مادل على ارادته وهو الدليل اللفظى أو غيره مخصصا في الاصطلاح والمراد هنا انما هو الدليل فنقول المخصص للعام اما أن يستقل بنفسه فهو المنفصـل واما ان لا يستقل بل يتعلق معناه باللفظ الذى قبله فهو المتصل ❋ فالمنفصل سيأتى ان شاء الله وأما المتصل فقد جعله الجمهور أربعة أقسام الاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وزاد القرافي وابن الحاجب بدل البعض من الـكل وتابع الاصفهانى في ذلك قائلا انه في نية طرح ماقبله قال القرافي وقد وجدتها بالاستقراء اثنى عشر . هذه الخمسة وسبعة أخرى وهى الحال وظرف الزمان وظرف المـكان والمجرور مع الجار والتمييز والمفعول معه والمفعول لاجله فهذه اثنا عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه ❋ ومتى اتصل بما يستقل بنفسه عموما كان أو غيره صار غير مستقل بنفسه

﴿ المسئلة السادسة ﴾ لا خلاف في جواز الاستثناء من الجنس كقام القوم الا زيدا وهو المتصل ولا تخصيص الا به وأما المنقطع فلا يخصص به نحو جاءنى القوم الا حمارا فالمتصل ما كان اللفظ الاول منه يتناول الثانى وفي معنى هذا ماقيل أن المتصل ما كان الثانى جزءا من الاول والمنقطع مالا يكون الثانى جزءا من الاول قال ابن السراج ولا بد في المنقطع من أن يكون الـكلام الذى قبل إلا قد دل على ما يستثنى منه قال ابن مالك لا بد فيه من تقدير الدخول في الاول كقولك قام القوم الا حمارا فانه لمـا ذكر القوم تبادر الذهن الى أتباعهم المألوفة فذكر الحمار في الاستثناء لذلك فهو مستثنى تقديرا قال أبو بكر الصيرفي يجوز الاستثناء من غير الجنس ولكن يشترط ان يتوهم دخوله في المستثنى منه بوجه ما والا لم يجز كقوله ☆

وبلدة ليس بها أنيس ❋ الا اليعافير والا العيس

فاليعافير قد تؤانس فكأنه قال ليس بها من يؤانس به الا هذا النوع ❋ وقد اختلف في الاستثناء المنقطع هل وقع في اللغة أم لا فقال الزركشى من أهل اللغة من أنكره وأوله تأويلا رده به الى الجنس وحينئذ فلا خلاف في المعنى وقال العضد في شرحه لمختصر المنتهى لا نعرف خلافا في صحته لغة ❋ واختلفوا أيضا هل وقع في القرآن أم لا فانكر بعضهم وقوعه فيه وقال ابن عطية لا ينكر وقوعه في القرآن الا أعجمى ☆ واختلفوا أيضا هل هو حقيقة أم مجاز على مذاهب (المذهب الاول) انه حقيقـة واختاره القاضى أبو بكر الباقلانى ونقـله ابن الخباز عن ابن جنى قال الامام الرازى وهو ظاهر كلام النحويين وعلى هذا فاطلاق لفظ الاستثناء على المستثنى المنقطع هو بالاشتراك اللفظى (المذهب الثانى) انه مجاز وبه قال الجمهور قالوا لانه ليس فيه معنى الاستثناء وليس في اللغة مايدل على تسميته بذلك (المذهب الثالث) انه لا يسمى استثناء لا حقيقة ولا مجازا حكاه القاضى في التقريب والماوردى وقال الخلاف لفظى قال الزركشى بل هو معنوى فان من جعله حقيقـة جوز التخصيص به والا فلا ☆ ثم بعد الاختلاف في كونه حقيقة أو مجازا اختلفوا في حده ولا يتعلق بذلك كبير فائدة فقد عرفت انه لا يخصص به وبحثنا انما هو في التخصيص ولا يخصص الا بالمتصل فلنقتصر على الـكلام المتعلق به ❋

﴿ المسئلة السابعة ﴾ قد قال قائل ان الاستثناء فى لغة العرب متعذر لانه اذا قيل قام القوم الا زيدا فلا يخلو اما أن يكون داخلا في العموم أو غير داخل قال والقسمان باطلان أما الاول فلأن الفعل لما نسب اليه مع القوم

امتنع

لم ينبه هو ولا الشارح على ذلك لظهوره فقال (ويجوز تخصيص) بعض (الكتاب) أى القران الكريم غلب عليه اسم الكتاب في عرف الشرع (بالكتاب) أى ببعض أخر منه وان تأخر ورود العام أو جهل التاريخ خلافا لجمع منهم المصنف (نحو قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات) الشامل للمحصنات الكتابيات وقضية امتناع نكاحهن فانه (خص) أى قصر على غير المحصنات الكتابيات حتى يجوز نكاحهن (بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم أى حل لكم) فحذف الخبر لدلالة ماقبله عليه (و) يجوز (تخصيص) بعض (الكتاب بالسنة) أى ببعض منها وهى أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته وهمه واشاراته وان لم تكن متواترة عند الجمهور وقال العلامة العضد انه الحق وبه قال الائمة الاربعة انتهى وذلك (كتخصيص لفظ الاولاد فى (قوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم) وانته (الى آخره الشامل للولد الكافر) اى قصره على غير الكافر (بحديث الصحيحين لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم) فان الكافر فيه شامل للولد الكافر لكن لقائل أن يقول ان كلا

امتنع اخراجه من النسبة والا لزم تواردالاثبات والنفى على محل واحدوهو محال وأما الثانى فلا أن مالايدخل
لايصح اخراجه وأجاب الجمهورعن هذا بانه انمايلزم تواردالنفى والاثبات على محل واحد لو لم يكن الحكم
بالنسبة بعدتقدير الاخراج أما اذا كان كذلك فلا تواردفان المرادبقول القائل جاءنى عشرة الاثلاثة انماهو
سبعةوالاثلاثة قرينةارادة السبعة من العشرة ارادة الجزء باسم الكل كمافي سائر المخصصات للعموم ورده
ابن الحاجب بالاجماع على أن الاستثناء المتصل اخراج والعشرة نص في مدلولها والنص لايتطرق اليه تخصيص
وانما التخصيص في الظاهر ☆ قال الزركشي وماقاله من الاجماع مردود فان مذهب الكوفيين أن الاستثناء
لايخرج شيأ فاذاقلت قام القوم الازيدا فانك أخبرت بالقيام عن القوم الذين ليس فيهم زيدوزيد مسكوت
عنه لم يحكم عليه بالقيام ولا بنفيه ☆ قال بعض المحققين وهذا الجواب الذى أجاب به الجمهور لايستقيم غيره لان
الله سبحانه قال (فلبث فيهم الف سنة الاخمسين عاما) فلو أراد الالف من لفظ الالف لما تخلف مراده عن ارادته فعلم
انه انما أراد الاتسعمائة وخمسين من لفظ الالف ☆ وأجاب القاضى أبو بكر الباقلانى بان قول القائل جاءنى عشرة
الاثلاثة بمنزلة سبعة من غير اخراج وانهما كاسمين وضعا لمسمى واحد أحدهما مفرد والآخر مركب وجرى
صاحب المحصول على هذا واختاره إمام الحرمين واستنكر قول الجمهور وقال انه محال لايعتقده لبيب قال ابن
الحاجب وهذا المذهب خارج عن قانون اللغة اذلم يعهد فيها لفظ مركب من ثلاثة الفاظ وضع لمعنى واحد لانا
نقطع بأن دلالة الاستثناء بطريق الاخراج ☆ وأجاب آخرون بأن المستثنى منه مراد بتمامه ثم أخرج المستثنى ثم
حكم بالاسناد بعده تقديرا وان كان قبله ذكرا فالمراد بقولك عشرة الاثلاثة عشرة باعتبار الافراد ثم أخرجت
ثلاثة ثم أسند الى الباقى تقديرا فالمراد بالاسناد مايبقى بعد الاخراج قال ابن الحاجب وهو الصحيح ورجحه
الصفى الهندى وجماعة من أهل الاصول ☆ والفرق بين هذا الجواب والجواب الذى قبله بأن الافراد في هذا غير
مرادة بكمالها وفي الجواب الذى قبله هي مرادة بكمالها والاستثناء انما هو لتفسير النسبة للدلالة على عدم المراد ☆ وأيضا
الفرق بين هذه الثلاثة الاجوبة أن جواب الجمهور يدل على ان الثلاثة تخصيص وعلى الجواب الثانى ليست
بتخصيص وعلى الثالث محتملة فقيل الاظهر انها تخصيص وقيل ليست بتخصيص ☆ قال الماوردى أصل هذا الخلاف
في الاستثناء من العدد هل يكون الاستثناء فيه كقرينة غيرت وضع الصيغة أولم تغيره وانما كشفت عن المراد بها
فمن جعل أسماء العدد كالنصوص التى لاتحتمل سوى مايفهم منها قال بالاول وينزل المستثنى والمستثنى منه
كالكلمة الواحدة الدالة على عدد ما ويكون المستثنى كجزء من أجزاء هذه الكلمة لمجموع هو الدال على العدد
المنفى ومن لم يجعل أسماء العدد كالنصوص فان العشرة استعملت في عشرة ناقصة جعل الاستثناء قرينة لفظية
دلت على المراد بالمستثنى منه كما دل قوله لاتقتلوا الرهبان على المراد بقوله اقتلوا المشركين ☆ قال فالحاصل أن
مذهب الاكثرين أنك استعملت العشرة في سبعة مجازا دل عليه قوله الاثلاثة والقاضى وامام الحرمين عندهما
أن المجموع يستعمل في السبعة وابن الحاجب عنده انك تصورت ماهية العشرة ثم حذفت منها ثلاثة ثم حكمت
بالسبعة فكأنه قال له على الباقى من عشرة أخرج منها ثلاثة أو عشرة الاثلاثة عندى وكل من أراد أن يحكم
على شيء بدأ باستحضاره في ذهنه فهذا القائل بدأ باستحضار العشرة في ذهنه ثم أخرج الثلاثة ثم حكم كما انك
تخرج عشرة دراهم من الكيس ثم ترد منها اليه ثلاثة ثم تهب الباقى وهى السبعة انتهى ☆ والظاهر ماذهب اليه
الجمهور لان الاسناد انما يتبين معناه بجميع أجزاء الكلام وعلى كل حال فالمسئلة قليلة الفائدة لان الاستثناء قد
تقرر وقوعه في لغة العرب تقررا مقطوعا به لايتيسر لمنكر أن ينكره وتقرر أن مابعد آلة الاستثناء خارج
عن الحكم لماقبلها بلا خلاف وليس النزاع الا في صحة توجيه ماتقرر وقوعه وثبت استعماله ☆ وماذكرناه في
المقام يكفى في ذلك ويندفع به تشكيك من شك في هذا الامر المقطوع به فلا نطول باستيفاء ماقيل في أدلة
تلك الاجوبة وماقيل عليها ☆

من هذه الآية وهذا
الحديث أعم من الآخر
من وجه وأخص منه من
وجه وهو ظاهر وسياق
فيما اذا كانا كذلك انه
ان اندفع التعارض بينهما
بتخصيص عموم كل منهما
بخصوص الآخر وجب
والا كما هنا احتيج
الى الترجيح بينهما فيما
تعارضا فيه فالجزم
بالتخصيص هنا يخالف
ذلك اللهم الا أن يكون
المقصود مجرد التمثيل مع
قطع النظر عن صحته
أو يكون الحكم بالتخصيص
مبنيا على قيام دليل آخر
على ارادة عموم الحديث
للاولاد (و) يجوز
(تخصيص) بعض (السنة
بالكتاب) أى ببعض منه
(كتخصيص حديث
الصحيحين) أى (لايقبل الله
صلاة أحدكم اذا أحدث
حتى يتوضأ) الشامل
لحالة العذر بنحو فقد الماء
أى قصره على غير حالة
العذر (بقوله تعالى وان
كنتم مرضى) وانته (الى
قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا)
فانه يفيد قبول الصلاة أى
صحتها مع الحدث حالة
العذر بان يتيمم وهذا
التخصيص صحيح (وان
وردت السنة بالتيمم) أى
بجوازه حالة العذر (أيضا)
كما وردت بهذه الآية لان
ورود السنة بذلك كان
(بعد نزول الآية) فلا يمنع
التخصيص بالآية لتقدم

(المسئلة الثامنة) يشترط في صحة الاستثناء شروط (الاول) الاتصال بالمستثنى منه لفظا بأن يكون الكلام
واحدا غير منقطع ويلحق به ماهو في حكم الاتصال وذلك بأن يقطعه لعذر كسعال أو عطاس أو نحوهما مما لا يعد
فاصلا بين اجزاء الكلام فان انفصل لا على هذا الوجه كان لغوا ولم يثبت حكمه * قال في المحصول الاستثناء اخراج
بعض الجملة عن الجملة بلفظ الا أو ما أقيم مقامه والدليل على هذا التعريف أن الذى يخرج بعض الجملة عنها إما أن
يكون معنويا كدلالة العقل والقياس وهذا خارج عن هذا التعريف واما أن يكون لفظيا وهو اما أن يكون
منفصلا فيكون مستقلا بالدلالة والا كان لغوا وهذا أيضا خارج عن الحد أو متصلا وهو اما التقييد بالشرط أو الصفة
أو الغاية أو الاستثناء * اما التقييد بالصفة فالذى خرج لم يتناوله لفظ التقييد بالصفة لانك اذا قلت أكرم منى بنو تميم
الطوال خرج منهم القصار ولفظ الطوال لا يتناول القصار بخلاف قولنا أكرم بنى تميم الا زيدا فان الخارج وهو
زيد تتناوله صيغة الاستثناء وهذا هو الاحتراز عن التقييد بالشرط * وأما التقييد بالغاية فالغاية قد تكون داخلة
كما في قوله تعالى (الى المرافق) بخلاف الاستثناء فثبت ان التعريف المذكور للاستثناء منطبق عليه انتهى *
وقد ذهب الى اشتراط الاتصال جمهور أهل العلم وروى عن ابن عباس انه يصح الاستثناء وان طال الزمان ثم
اختلف عنه فقيل الى شهر وقيل الى سنة وقيل أبدا وقد رد بعض أهل العلم هذا وقالوا لم يصح عن ابن عباس
ومنهم امام الحرمين والغزالى لما يلزم من ارتفاع الثقة بالعهود والمواثيق لامكان تراخى المستثنى وقال القرافي
المنقول عن ابن عباس انما هو في التعليق على مشيئة الله تعالى خاصة كمن حلف وقال إن شاء الله وليس هو في
الاخراج بالا واخواتها * قال ونقل العلماء أن مدركه في ذلك قوله تعالى (ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غدا الا
أن يشاء الله واذكر ربك إذا نسيت) قال المعنى اذا نسيت قول ان شاء الله فقل بعد ذلك ولم يخصص انتهى * ومن
قال بأن هذه المقالة لم تصح عن ابن عباس لعله لم يعلم بأنها ثابتة في مستدرك الحاكم وقال صحيح على شرط الشيخين
بلفظ اذا حلف الرجل على يمين فله ان يستثنى الى سنة وقد روى عنه هذا غير الحاكم من طرق كما ذكره
أبو موسى المدينى وغيره * وقال سعيد بن منصور حدثنا أبو معاوية قال حدثنا الاعمش عن مجاهد عن ابن عباس
انه كان يرى الاستثناء بعد سنة ورجال هذا الاسناد كلهم أئمة ثقات فالرواية عن ابن عباس قد صحت ولكن
الصواب خلاف ماقاله * ويدفعه ماثبت في الصحيحين وغيرهما عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من حلف على
شىء فرأى غيره خيرا منه فليأت الذى هو خير وليكفر عن يمينه ولو كان الاستثناء جائزا على التراخى لم يوجب
التكفير على التعيين ولقال فليستثن أو يكفر * وأيضا هو قول يستلزم بطلان جميع الاقرارات والانشا آت لان من
وقع ذلك منه يمكن أن يقول من بعد قد استثنيت فيبطل حكم ماوقع منه وهو خلاف الاجماع وأيضا يستلزم انه
لا يصح صدق ولا كذب لجواز أن يرد على ذلك الاستثناء فيصرفه عن ظاهره * وقد احتج لما قاله ابن عباس بما
أخرجه أبو داود وغيره أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال والله لأغزون قريشا ثم سكت ثم قال ان شاء الله وليس في
هذا ماتقوم به الحجة لان ذلك السكوت يمكن أن يكون بعارض يعرض يمنع عن الكلام وأيضا غاية مافيه انه
يجوز له أن يستثنى في اليمين بعد سكوته وقتا يسيرا ولا دليل على الزيادة على ذلك وقول ابن عباس (١) انه اذا قال
شيئا ولم يستثن فله أن يستثنى عند الذكر قال وقد غلط عليه من لم يفهم كلامه انتهى * وهذا التأويل يدفعه ماتقدم
عنه ويروى عن سعيد بن جبير انه يجوز الاستثناء ولو بعد يوم أو أسبوع أو سنة وعن طاوس يجوز مادام في
المجلس وعن عطاء يجوز له أن يستثنى على مقدار حلب ناقة غزيرة وروى عن مجاهد انه يجوز الى سنتين *
واعلم ان الاستثناء بعد الفصل اليسير وعند التذكر قد دلت عليه الادلة الصحيحة منها حديث لاغزون قريشا
المتقدم ومنها ماثبت في الصحيح من قوله صلى الله عليه وآله وسلم ولا يعضد شجرها ولا يختلى خلاها فقال العباس

(١) قوله وقول ابن عباس الخ كذا بالاصل وفي العبارة سقط ظاهر يعلم بمراجعة عبارة حصول المأمول ونصها
قال ابن القيم في مدارج السالكين ان مراده أنه اذا قال شيئا ولم يستثن الخ فتأمل اه

نزولها بل الوجه ان لا
يتوقف التخصيص بالآية
على تقدم نزولها وان
التقييد بالبعدية لبيان
الواقع أو تأكيد صحة
التخصيص بها (و) يجوز
(تخصيص السنة بالسنة
كتخصيص) ماسقت
السماء الشامل لمادون
خمسة أوسق في (حديث
الصحيحين) أى (فيما سقت)
أى سقته (السماء) أى
السحاب أو المعروفة من
تمر أو زرع (العشر)
أى قصره على مايبلغ
خمسة أوسق (بحديثهما)
اى (ليس فيما دون خمسة
أوسق صدقة و) يجوز
(تخصيص النطق
بالقياس) قال في شرح
جمع الجوامع المستند الى
نص خاص اه وكأن
المراد بخصوصه خصوصه
بالنسبة لهذا العموم
ليتأتى التخصيص وان كان
في نفسه عاما وفيه نظر
اذ قد يستند الى نص عام
بان توجد علة الحكم في
عام آخر مباين للعام الاول
في بعض افراده فليتأمل
(ونعنى) معاشر الاصوليين
هنا (بالنطق قول الله
تعالى) لاعما يليق بجلاله
(وقول الرسول) أى سيد
الرسل (صلى الله عليه
وسلم) أى مقولهما (لان
القياس يستند الى نص)
بالمعنى الشامل للظاهر
(من كتاب أو سنة) فيكون
التخصيص مستندا اليه

الا لاذخر فانه لقينهم وبيوتهم فقال صلى الله عليه وآله وسلم الا الاذخر ومنها ماثبت في الصحيح أيضا في حديث سليمان لما قال لأطوفن الليلة ومنها قوله صلى الله عليه وآله وسلم في صلح الحديبية الاسهيل بن بيضاء (الشرط الثاني) أن يكون الاستثناء غير مستغرق فان كان مستغرقا فهو باطل بالاجماع كما حكاه جماعة من المحققين منهم الرازي في المحصول فقال اجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق ومنهم ابن الحاجب فقال في مختصر المنتهى الاستثناء المستغرق باطل بالاتفاق واتفقوا أيضا على جواز الاستثناء اذا كان المستثنى أقل مما بقى من المستثنى منه واختلفوا اذا كان أكثر مما بقى منه فمنع ذلك قوم من النحاة منهم الزجاج وقال لم ترد به اللغة ولان الشيء اذا نقص يسيرا لم يزل عنه اسم ذلك الشيء فلو استثنى أكثر لزال الاسم قال ابن جني لو قال له عندي مائة الا تسعة وتسعين ما كان متكلما بالعربية وكان عبثا من القول وقال ابن قتيبة في كتاب المسائل ان ذلك يعني استثناء الأكثر لا يجوز في اللغة لان تأسيس الاستثناء على تدارك قليل من كثير أغفلته أو نسيته لقلته ثم تداركته بالاستثناء ثم ذكر مثل كلام الزجاج قال الشيخ أبو حامد انه مذهب البصريين من النحاة وأجازه أكثر أهل الكوفة منهم وأجازه أكثر الاصوليين نحو عندي له عشرة الا تسعة فيلزمه درهم وهو قول السيرافي وأبي عبيدة من النحاة محتجين بقوله تعالى (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين) والمتبعون له هم الاكثر بدليل قوله تعالى (وقليل من عبادي الشكور) وقوله (وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين) ومن ذلك ماثبت في الصحيح من حديث أبي بكر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الرب عز وجل ياعبادي كلكم جائع الا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم ياعبادي كلكم عار الا من كسوته فاستكسوني أكسكم وقد أطعم سبحانه وكسا الاكثر من عباده بلا شك وقد أجيب عن هذا الدليل بأنه استثناء منقطع ولا وجه لذلك ومن جملة المانعين من استثناء الاكثر أحمد بن حنبل وأبو الحسن الاشعري وابن درستويه من النحاة وهو أحد قولي الشافعي والحق أنه لا وجه للمنع لا من جهة اللغة ولا من جهة الشرع ولا من جهة العقل ☆ وأما جواز استثناء المساوي فبالأولى واليه ذهب الجمهور وهو واقع في اللغة وفي الكتاب العزيز نحو قوله سبحانه (قم الليل الا قليلا نصفه أو انقص منه قليلا) وقد نقل القاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو اسحق الشيرازي والمازري والآمدي عن الحنابلة أنه لا يصح استثناء المساوي ولا وجه لذلك ☆ ومن المانعين استثناء المساوي ابن قتيبة فانه قال القليل الذي يجوز استثناؤه هو الثلث فما دونه ☆

(الشرط الثالث) أن يلي الكلام بلا عاطف فأما اذا وليه بحرف العطف نحو عندي له عشرة دراهم والا درهما أو فالا درهما كان لغوا قال الاستاذ أبو اسحق الاسفرائني بالاتفاق *

(الشرط الرابع) أن لا يكون الاستثناء من شيء معين مشار اليه كما لو أشار الى عشرة دراهم فقال هذه الدراهم لفلان الا هذا وهذا فقال امام الحرمين في النهاية ان ذلك لا يصح لانه اذا أضاف الاقرار الى معين اقتضى الاقرار الملك المطلق فيها فاذا أراد الاستثناء في البعض كان رجوعا عن الاقرار انتهى * والحق جوازه ولا مانع منه ومجرد الاقرار في ابتداء الكلام موقوف على انتهائه من غير فرق بين مشار اليه وغير مشار اليه *

(المسئلة التاسعة) اتفقوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ☆ وأما الاستثناء من النفي فذهب الجمهور الى أنه اثبات وذهبت الحنفية الى أن الاستثناء لا يكون اثباتا وجعلوا بين الحكم بالاثبات والحكم بالنفي واسطة وهي عدم الحكم قالوا فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ☆ واختلف كلام فخر الدين الرازي فوافق الجمهور في المحصول واختار مذهب الحنفية في تفسيره والحق ما ذهب اليه الجمهور ودعوى الواسطة مردودة على انها لو كان لها وجه لكان مثل ذلك لازما في الاستثناء من الاثبات واللازم باطل بالاجماع فالملزوم مثله ☆ وأيضا نقل الائمة عن اللغة يخالف ماقالوه ويرد عليه ولو كان ماذهبوا اليه صحيحا لم تكن كلمة التوحيد توحيدا فان قولنا لا إله الا الله هو استثناء من نفي وقد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال أمرت أن أقاتل

بواسطة (فكانه) أي ذلك النص هو (المخصص) بلا واسطة لانتهاء الاستناد اليه (والمجمل ما يفتقر الى البيان) من قول أو فعل من جهة دلالته بان لم تتضح لا من جهة المراد منه كأن يكون ظاهرا في غيره فخرج المهمل اذ المتبادر من المفتقر الى البيان ماله معنى وما يكون ظاهرا في غير المراد كالمجاز بلا قرينة والمشترك المقرون ببيانه كما صرح به العضد بخلاف غير المقترن بالبيان (نحو) لفظ قروء من قوله (ثلاثة قروء فانه يحتمل الحيض والاطهار لاشتراك القرء) الذي هو مفرده (بين الحيض والطهر) ولا قرينة مقارنة على أحدهما وقد حمله الشافعي بما قام عنده على الاطهار واعترض عليه بما أوضحت رده في الاصل وقضية التعريف خروج المتواطىء عن المجمل لظهوره في معناه وهو القدر المشترك لكن صرح العضد بخلافه وفيه نظر ظاهر الا أن يحمل على ما اذا تردد المراد بين افراده بخصوصها لان اللفظ المتردد بين مجازين أو مجازات من قبيل المجمل بخلاف المجاز كما تقدم (والبيان) له معان منها التبيين وهو بهذا المعنى (اخراج الشيء) من

الناس حتى يقولوا لا اله الا الله * وقد استدلت الحنفية بأن الاستثناء هو مأخوذ من قولك ثنيت الشيء اذا صرفته
عن وجهه فاذا قلت لا عالم الا زيد فههنا أمران أحدهما هذا الحكم والثانى نفس العلم فقولك الا زيد يحتمل
أن يكون عائدا الى الاول وحينئذ لا يلزم تحقق الثبوت اذ الاستثناء انما يزيل الحكم بالعلم فيبقى المستثنى
مسكوتا عنه غير محكوم عليه بنفى ولا اثبات ويحتمل أن يكون عائدا الى الثانى وحينئذ يلزم تحقق الثبوت
لان ارتفاع العدم يحصل الوجود لا محالة لكون عود الاستثناء الى الاول أولى اذ الالفاظ وضعت دالة
على الاحكام الذهنية لا على الاعيان الخارجية فثبت أن عود الاستثناء الى الاول أولى * وحكى عنهم الرازى
في المحصول أنهم احتجوا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا نكاح الا بولى ولا صلاة الا بطهور ولا يلزم منه
تحقق النكاح عند حضور الولى ولا تحقق الصلاة عند حضور الوضوء بل يدل على عدم صحتها عند عدم
هذين الشرطين هكذا حكى عنهم في المحصول ولم يتعرض للرد عليهم * ويجاب عن الاول بمنع ما قالوه
ولو سلم أنه لا يستفاد الاثبات من الوضع اللغوى لكان مستفادا من الوضع الشرعى وعن الثانى بأنه ان
كان النزاع فيما يفيد ذلك باعتبار الوضع الشرعى فلابد من اعتبار تمام ما اشترط الشرع في النكاح
والصلاة وان كان النزاع فيما يفيد ذلك باعتبار الوضع اللغوى فدخول الباء في المستثنى قد أفاد معنى غير
المعنى الذى مع عدمها فان دخولها ليس بمخرج مما قبله لانا لم نقل لا نكاح الا الولى ولا صلاة الا الطهور
بل قلنا الا بولى والا بطهور فلابد من تقدير متعلق هو المستثنى منه فيكون التقدير لا نكاح يثبت بوجه
الا مقترنا بولى أو نحو ذلك من التقديرات قال ابن دقيق العيد في شرح الالمام وكل هذا عندى تشغيب
ومراوغات جدلية والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة يعنى كلمة الشهادة وأمرهم بها لاثبات مقصود التوحيد
وحصل الفهم منهم بذلك والقبول له من غير زيادة ولا احتياج الى أمر آخر ولو كان وضع اللفظ لا يفيد
التوحيد لكان أهم المهمات تعليم اللفظ الذى يقتضيه لانه المقصود الاعظم *

(المسئلة العاشرة) اختلفوا في الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة هل يعود الى الجميع أو الى الاخيرة
كقوله سبحانه (والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق) الى قوله
(الا من تاب) فذهب الشافعى وأصحابه الى أنه يعود الى جميعها ما لم يخصه دليل وقد نسب ابن القصار
هذا المذهب الى مالك قال الزركشى وهو الظاهر من مذاهب أصحاب مالك ونسبه صاحب المصادر الى
القاضى عبد الجبار وحكاه القاضى أبو بكر عن الحنابلة قال ونقلوه عن نص أحمد فانه قال في قوله صلى
الله عليه وآله وسلم لا يؤمن الرجل في سلطانه ولا يقعد على تكرمته الا باذنه قال أرجو أن يكون
الاستثناء على كله وذهب أبو حنيفة وجمهور أصحابه الى عوده الى الجملة الاخيرة الا أن يقوم دليل على
التعميم واختاره الفخر الرازى وقال الاصفهانى في القواعد انه الاشبه ونقله صاحب المعتمد عن الظاهرية
وحكى عن أبى عبد الله البصرى وأبى الحسن الكرخى واليه ذهب أبو على الفارسى كما حكاه عنه الكيا
الطبرى وابن برهان وذهب جماعة الى الوقف حكاه صاحب المحصول عن القاضى أبى بكر والمرتضى
من الشيعة قال سليم الرازى في التقريب وهو مذهب الاشعرية واختاره امام الحرمين الجوينى والغزالى
وفخر الدين الرازى * قال في المحصول بعد حكاية الوقف عن أبى بكر والمرتضى الا أن المرتضى توقف
للاشتراك والقاضى لم يقطع بذلك ومنهم من فصل القول فيه وذكروا وجوها . وأدخلها في التحقيق
ما قيل ان الجملتين من الكلام اما أن يكونا من نوع واحد أو من نوعين فان كان الاول فاما أن تكون
احدى الجملتين متعلقة بالاخرى أو لا تكون كذلك فان كان الثانى فاما أن تكونا مختلفتى الاسم والحكم
أو متفقتى الاسم مختلفتى الحكم أو مختلفتى الاسم متفقتى الحكم * فالاول كقولك أطعم ربيعة واخلع على
مضر الا الطوال والاظهر ههنا اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة لان الظاهر انه لم ينتقل عن الجملة

المستقلة

قول أو فعل (من حيز
الاشكال) أى من حال
اشكاله وعدم فهم معناه
وهو من اضافة الاعم
الى الاخص المشتملة على
نوع من الاجمال والتفصيل
لفائدة ذلك المقررة فلا
يقال لفظ الحيز مستدرك
ولا يرد انه مجاز لانه يدخل
الحدود عند وضوح
المراد كما هنا اللهم الا أن
يمنع لياقة الاجمال
والتفصيل بالحدود (الى
حيز التجلى أى الاتضاح)
أى الى حال اتضاح معناه
وفهمه بنص يدل عليه
من حال أو قال فالبيان
ابتداء من غير سبق
اشكال لا يسمى بيانا في
الاصطلاح وان سمى بيانا
لغة وبه يندفع قول القاضى
انه بيان ولا يشمله الحد
فهو غير جامع (والنص)
له معان منها (ما) أى لفظ
(لا يحتمل الا معنى واحدا
كزيد في رأيت زيدا) وقد
ينظر في هذا المثال بانه ان
أريد أنه لا يحتمل غير الذات
المشخصة حقيقة فالظاهر
المقابل للنص بهذا المعنى
لا يحتمل غير معناه حقيقة
أو ولا مجازا فهو ممنوع
بناء على دخول التجوز في
الاعلام وقد تقدم (وقيل
النص (ما) أى لفظ
(تأويله) أى حمله على
معناه وفهمه منه
(تنزيله) أى يحصل
بمجرد نزوله وسماعه فهو
لكونه مع التنزيل كأنه

المستقلة بنفسها الاوقد تم غرضه من الاولى فلوكان الاستثناء راجعا الى جميع الجمل لم يكن قد تم غرضه ومقصوده من الجملة الاولى ☆والثانى كقولنا أطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال☆ والثالث كقولنا أطعم ربيعة وأطعم مضر الا الطوال والحكم أيضا ههنا كما ذكرنا لان كل واحدة من الجملتين مستقلة فالظاهر انه لم ينتقل الى أخراها الاوقد تم غرضه من الاولى بالكلية☆ وأما ان كانت احدى الجملتين متعلقة بالاخرى فاما أن يكون حكم الاولى مضمرا في الثانية كقوله اكرم ربيعة ومضر الا الطوال أو اسم الاولى مضمرا في الثانية كقوله أكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال فالاستثناء راجع الى الجملتان لان الثانية لاتستقل كلاما الامع الاولى فوجب رجوع حكم الاستثناء اليهما ☆ واما ان كانت الجملتان نوعين من الكلام فاما أن تكون القصة واحدة أومختلفة فان كانت مختلفة فهو كقولنا أكرم ربيعة والعلماء هم المتكامون الا أهل البلدة الفلانية فالاستثناء راجع الى مايليه لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها وأما ان كانت القصة واحدة فكقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) الآية فالقصة واحدة وأنواع الكلام مختلفة فالجملة الاولى امر والثانية نهى والثالثة خبر فالاستثناء فيها يرجع الى الجملة الاخيرة لاستقلال كل واحدة من تلك الجملتين بنفسها ☆ وأما ان كانت القصة واحدة حق (١) لكنا اذا أردنا المناظرة اخترنا التوقف لابمعنى الاشتراك بل بمعنى انالانعلم حكمه في اللغة ماذا وهذا هو اختيار القاضى انتهى☆ قال ابن فارس في كتاب فقه العربية ان دل الدليل على عوده الى الجميع عاد كآية المحاربة وان دل على منعه امتنع كآية القذف انتهى☆ ولايخفاك أن هذا خارج عن محل النزاع فانه لاخلاف أنه اذا دل الدليل كان المعتمد مادل عليه وانما الخلاف حيث لم يدل الدليل على أحد الامرين ☆واستدل أهل المذهب الاول بأن الجمل اذا تعاطفت صارت كالجملة الواحدة قالوا بدليل الشرط والاستثناء بالمشيئة فانهما يرجعان الى ماتقدم اجماعا☆ وأجيب بأن ذلك مسلم في المفردات وأما في الجمل فممنوع ☆وأجيب أيضا عن القياس على الشرط بالفرق بينهما وذلك بأن الشرط قد يتقدم كما يتأخر ☆ويجاب عن الاول بأن الجمل المتعاطفة لها حكم المفردات ودعوى اختصاص ذلك بالمفردات لادليل عليها وعن الثانى بأنه يمنع مثل هذا الفرق لان الاستثناء يفيد مفاد الشرط في المعنى ☆ واستدل أهل المذهب الثانى بأن رجوع الاستثناء الى ما يليه من الجمل هو الظاهر فلا يعدل عنه الا بدليل ☆ويجاب عنه بمنع دعوى الظهور ☆ والحق الذى لاينبغى العدول عنه أن القيد الواقع بعد جمل اذا لم يمنع مانع من عوده الى جميعها لامن نفس اللفظ ولامن خارج عنه فهو عائد الى جميعها وان منع مانع فله حكمه ولايخالف هذا ماحكوه عن عبد الجبار وجعلوه مذهبا رابعا من أن الجمل ان كانت كلها مسوقة لمقصود واحد انصرف الى الجميع وان سقيت لاغراض مختلفة اختص بالاخيرة فان كونها مسوقة لاغراض مختلفة هو مانع من الرجوع الى الجميع ☆ وكذا لا ينافي هذا ماجعلوه مذهبا خامسا وهو انه ان ظهر أن الواو للابتداء كقوله أكرم بنى تميم والنحاة البصريين الا البغاددة فانه يختص بالاخيرة لان كون الواو للابتداء هو مانع من الرجوع الى الجميع ☆وكذلك لاينافي هذا ماحكوه مذهبا سادسا من كون الجملة الثانية ان كانت اعراضا واضرابا عن الاولى اختص بالاخيرة لان الاعراض والاضراب مانع من الرجوع الى الجميع وقد أطال أهل الاصول الكلام في هذه المسئلة وساقوا من أدلة المذاهب مالا طائل تحته فان بعضها احتجاج

(١) كذا بالاصل وفي العبارة زيادة وسقط يدل عليه عبارة التحصيل والحاصل. عبارة الاول بعد ذكر التفصيل على وجه التحصيل وهو الاقرب لكنا في المناظرة نسلك مسلك القاضى. وعبارة الثانى والانصاف أن هذا التفصيل أقرب الى الصواب الا أنا اذا حاولنا المناظرة آثرنا مذهب القاضى أبى بكر اه وحينئذ فلعل أصل عبارة المحصول وهذا التفصيل حق الخ☆

هو (نحو فصيام ثلاثة أيام فانه بمجرد ماينزل يفهم معناه) بلاتوقف على شيء آخر وهذا التعريف يحتمل أن يتناول الظاهر اذ بمجرد سماعه يفهم معناه الظاهر من غير احتياج لشيء آخر وان احتمل غيره مرجوحا كما احتمل الصوم في المثال معناه المجازى وهو الامساك فيكون هذا القول أعم من الاول ويحتمل عدم تناوله فيكون المقصود نقل عبارة أخرى لاقول مقابل للاول وقد يتناول المجاز المشهور المهجور الحقيقة وفي كونه نصا نظر لايخفى (وهو) أى النص (مشتق) أى مأخوذ باعتبار جعله اسما لما ذكر بمعنى انه روعى في جعله اسماله تلك المناسبة (من) نوع معنى (منصة العروس وهو) أى منصة العروس وانما ذكره نظرا لخبره وهو قوله (الكرسى الذى تنص عليه العروس أى ترفع فقد لوحظ فيه معنى الارتفاع (لارتفاعه على غيره) من الالفاظ (في) أى بسبب (فهم معناه) منه (من غير توقف) معتبر (والظاهر ما) أى لفظ (احتمل أمرين) أى كلا من معنيين مثلا له بدلا عن الآخر (احدهما) للمراد منه (أظهر) عند العقل

(من الآخر) لكونه الموضوع له أو لغلبة العرف بالاستعمال فيه فخرج المشترك وذلك (كالاسد) أى كلفظ أسد (في رأيت اليوم أسدا فانه) مع احتماله معنيين وهما الحيوان المفترس والرجل الشجاع (ظاهر) في أحدهما أى (في الحيوان المفترس لانه المعنى الحقيقي) له ولاصارف عنه (محتمل احتمالا (مرجوحا) للمعنى الآخر أى (للرجل الشجاع) لامعه بل (بدله) لانه معنى مجازي له ولا صارف اليه وكان التقييد في المثال باليوم ليقرب احتمال ارادة الرجل الشجاع مرجوحا بخلاف الرؤية المطلقة لا يستبعد معها مطلق ارادة الحيوان المفترس فيضعف احتمال ارادة الرجل الشجاع (فان حمل اللفظ على) المعنى الاظهر سمي ظاهرا أو على المعنى (الآخر) أى المرجوح (سمى مؤولا) فالظاهر هو المستعمل في أظهر معنييه والمؤول هو المستعمل في مرجوحهما كما يدل عليه قول المصنف الآتي ويؤول الظاهر بالدليل فلا التفات لما قد يتوهم من التعريف من أن الظاهر ما احتمل الامرين وان استعمل في مرجوحهما لاندفاع

بقصة خاصة في الكتاب أو السنة قد قام الدليل على اختصاصها بما اختصت به وبعضها يستلزم القياس في اللغة وهو ممنوع ✡

(المسئلة الحادية عشرة) اذا وقع بعد المستثنى والمستثنى منه جملة تصلح أن تكون صفة لكل واحد منهما فعند الشافعية ان تلك الجملة ترجع الى المستثنى منه وعند الحنفية الى المستثنى فاذا قال عندى له ألف درهم الا مائة قضيت ذلك فعند الشافعية أنه يكون هذا الوصف راجعا الى المستثنى منه فيكون مقرا بتسعمائة مدعيا لقضائها فان برهن على دعواه فذلك والا فعليه ما أقر به وعند الحنفية يرجع الوصف الى المستثنى فيكون مقرا بألف مدعيا لقضاء مائة منه * وهكذا اذا جاء بعد الجمل ضمير يصلح لكل واحدة منها نحو أكرم بنى هاشم وأكرم بنى المطلب وجالسهم * أما اذا كان الضمير أو الوصف لا يصلح الا لبعض الجمل دون بعض كان للتى يصلح لها دون غيرها نحو أكرم القوم وأكرم زيدا العالم وأكرم القوم وأكرم زيدا وعظمه ✡

(المسئلة الثانية عشرة) التخصيص بالشرط وحقيقته في اللغة العلامة كذا قيل واعترض عليه بما في الصحاح وغيره من كتب اللغة بأن الذى بمعنى العلامة هو الشرط بالتحريك وجمعه أشراط ومنه أشراط الساعة أى علاماتها وأما الشرط بالسكون فجمعه شروط هذا جمع الكثرة فيه ويقال في جمع القلة منه أشرط كفلوس وأفلس * وأما حقيقته في الاصطلاح فقال الغزالى الشرط ما لا يوجد المشروط دونه ولا يلزم أن يوجد عنده واعترض عليه بأنه يستلزم الدور لأنه عرف الشرط بالمشروط وهو مشتق منه فيتوقف على تعقله وبأنه غير مطرد لان جزء السبب كذلك فانه لا يوجد السبب بدونه ولا يلزم أن يوجد عنده وليس بشرط * وأجيب عن الاول بأن ذلك بمثابة قولنا شرط الشىء ما لا يوجد ذلك الشىء بدونه وظاهر أن تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه في تعقل ذلك وعن الثانى بأن جزء السبب قد يوجد المسبب بدونه اذا وجد سبب آخر ✡ وقال في المحصول إن الشرط هو الذى يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته وقال ولا ترد عليه العلة لانها نفس المؤثر والشىء لا يتوقف على نفسه ولا جزء العلة ولا شرط العلة لان العلة تتوقف عليه في ذاتها انتهى * واعترض عليه بأنه غير منعكس لان الحياة شرط في العلم القديم ولا يتصور ههنا تأثير ومؤثر اذ المحوج الى المؤثر هو الحدوث وقيل الشرط ما يستلزم نفيه نفى أمر آخر لا على جهة السببية فيخرج السبب وجزؤه * ورد بأن الفرق بين السبب والشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشىء بمثله في الخفاء ✡ وقيل هو ما استلزم عدمه عدم أمر مغاير وهو كالذى قبله ✡ وأحسن ما قيل في حده انه ما يتوقف عليه الوجود ولا دخل له في التأثير والافضاء فيخرج جزء السبب لانه وان توقف عليه السبب لكن له دخل في الافضاء اليه ويخرج سبب الشىء بالنسبة اليه بالطريق الاولى وتخرج العلة لانها وان توقف عليها الوجود فهى مع ذلك مؤثرة * والشرط ينقسم الى أربعة أقسام عقلى وشرعى ولغوى وعادى . فالعقلى كالحياة للعلم فان العقل هو الذى يحكم بأن العلم لا يوجد الا بحياة فقد توقف وجوده على وجودها عقلا . والشرعى كالطهارة للصلاة فان الشرع هو الحاكم بأن الصلاة لا توجد الا بطهارة فقد توقف وجود الصلاة على وجود الطهارة شرعا . واللغوى كالتعليقات نحو ان قمت قمت ونحو أنت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه أداة الشرط هو الشرط والمعلق عليه هو الجزاء * ويستعمل الشرط اللغوى في السبب الجعلى كما يقال ان دخلت الدار فأنت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببيته وبهذا صرح الغزالى والقرافي وابن الحاجب وشراح كتابه ويدل على هذا قول النحاة في الشرط والجزاء بأن الاول سبب والثانى مسبب . والشرط العادى كالسلم لصعود السطح فان العادة قاضية بأن لا يوجد الصعود الا بوجود السلم أو نحوه مما يقوم مقامه ✡ ثم الشرط قد يتحد وقد يتعدد ومع التعدد قد يكون كل واحد شرطا مستقلا فيحصل المشروط بحصول واحد منها فاذا قال ان دخلت الدار وأكلت وشربت فانت طالق لم تطلق

الا بالدخول والاكل والشرب وان قال ان دخلت أو أكلت أو شربت فأنت طالق طلقت بواحدة منها * واعلم أن الشرط كالاستثناء في اشتراط الاتصال وفي تعقبه لجمل متعددة * قال الرازى في المحصول اختلفوا فى ان الشرط الداخل على الجمل هل يرجع حكمه اليها بالكلية فاتفق الامامان أبو حنيفة والشافعى على رجوعه الى الكل * وذهب بعض الادباء الى أنه يختص بالجملة التى يليه حتى إنه اذا كان متأخرا اختص بالجملة الاخيرة وان كان متقدما اختص بالجملة الاولى والمختار التوقف كما تقدم في مسئلة الاستثناء * ثم قال اتفقوا على وجوب اتصال الشرط بالكلام ودليله مامر في الاستثناء واتفقوا على أنه يجوز التقييد بشرط يكون الخارج به أكثر من الباقى وان اختلفوا فيه في الاستثناء انتهى * فقد حكى الاتفاق في هاتين الصورتين كما تراه

(المسئلة الثالثة عشرة) التخصيص بالصفة وهى كالاستثناء اذا وقعت بعد متعدد والمراد بالصفة هنا هى المعنوية على ماحققه علماء البيان لا مجرد النعت المذكور في علم النحو * قال امام الحرمين الجوينى في النهاية الوصف عند أهل اللغة معناه التخصيص فاذا قلت رجل شاع هذا في الرجال فاذا قلت طويل اقتضى ذلك تخصيصا فلا تزال تزيد وصفا فيزداد الموصوف اختصاصا وكلما كثر الوصف قل الموصوف * قال المازرى ولا خلاف في اتصال التوابع وهى النعت والتوكيد والعطف والبدل وانما الخلاف في الاستثناء * وقال الرازى في المحصول الصفة اما ان تكون مذكورة عقيب شىء واحد كقولنا رقبة مؤمنة ولا شك في عودها اليها أو عقيب شيئين وههنا فاما أن يكون أحدهما متعلقا بالآخر كقولك أكرم العرب والعجم المؤمنين فهنا الصفة تكون عائدة اليهما واما ان لا يكون كذلك كقولك أكرم العلماء وجالس الفقهاء الزهاد فههنا الصفة عائدة الى الجملة الاخيرة وان كان للبحث فيه مجال كما في الاستثناء والشرط انتهى * قال الصفى الهندى ان كانت الصفات كثيرة وذكرت على الجمع عقب جملة تقيدت بها أو على البدل فلواحدة غير معينة منها وان ذكرت عقيب جمل ففى العود الى كلها أو الى الاخيرة خلاف انتهى * وأما اذا توسطت الصفة بين جمل ففى عودها الى الاخيرة خلاف كذا قيل ولا وجه للخلاف في ذلك فان الصفة تكون لما قبلها لا لما بعدها لجواز (١) تقدم الصفة على الموصوف *

(المسئلة الرابعة عشرة) التخصيص لغاية وهى نهاية الشىء المقتضية لثبوت الحكم قبلها وانتفائه بعدها ولها لفظان وهما حتى والى كقوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) وقوله (وأيديكم الى المرافق) قال الرازى في المحصول التقييد بالغاية يقتضى أن يكون الحكم فيما وراء الغاية بالخلاف لان الحكم لو بقى فيما وراء الغاية لم تكن الغاية مقطعا فلم تكن الغاية غاية قال ويجوز اجتماع الغايتين كما لو قيل لا تقربوهن حتى يطهرن وحتى يغتسلن فهنا الغاية في الحقيقة هى الاخيرة وعبر عن الاولى بالغاية مجازا لقربها منها واتصالها بها * قال الزركشى ونوزع بأن هاتين الغايتين لشيئين لان التحريم الناشىء عن دم الحيض غاية انقطاع الدم فاذا انقطع حدث تحريم آخر ناشىء عن دم الغسل والغاية الثانية غاية هذا التحريم ☆ وقد أطلق الاصوليون كون الغاية من المخصصات ولم يقيدوا ذلك وقيد ذلك بعض المتأخرين بالغاية التى تقدمها لفظ يشملها لو لم يؤت بها كقوله تعالى (حتى يعطوا الجزية) فان هذه الغاية لو لم يؤت بها لقاتلنا المشركين أعطوا الجزية أو لم يعطوها * واختلفوا في الغاية نفسها هل تدخل في المغيا كقولك أكلت حتى قمت هل يكون القيام محلا للا كل أم لا وفي ذلك مذاهب (الاول) أنها تدخل فيما قبلها (والثانى) لا تدخل وبه قال الجمهور كما حكاه في البرهان (والثالث) ان كانت من جنسه دخلت والا فلا وحكاه ابو اسحق المروزى عن المبرد (والرابع) إن تميزت عما قبلها بالحس نحو أتموا الصيام الى الليل لم تدخل وان لم تتميز بالحس مثل وأيديكم الى المرافق دخلت الغاية وهى المرافق ورجح هذا الفخر الرازى (والخامس) ان اقترنت بمن لم يدخل نحو بعتك من هذه الشجرة الى هذه الشجرة لم تدخل وان لم تقترن جاز ان تكون تحديدا وأن تكون بمعنى مع وحكاه إمام الحرمين في البرهان عن سيبويه وأنكره عليه ابن خروف

(١) كذا بالاصل والصواب لعدم جواز الخ

ذلك بآخر الكلام (و) لكن (انما يؤول اللفظ بان يحمل على معناه المرجوح تأويلا صحيحا (بالدليل كما قال) المصنف (ويؤول الظاهر بالدليل) أى مايدل على المعنى المرجوح أى مما يصيره راجحا بخلافه بلا دليل أو بدليل مرجوح أو مساو فهو تأويل فاسد هذا اما في العضد كغيره ويوافقه قول المصنف الآتى ويسمى ظاهرا بالدليل اذ مالم يصيره الدليل راجحا لا يصيره ظاهرا وقضية كلام جمع الجوامع أنه لا يشترط في التأويل الصحيح أن يكون الدليل مما يصيره راجحا كما بيناه في الاصل (و) اذا أول الظاهر بالدليل (يسمى ظاهرا بالدليل) فهو ظاهر مقيد (أى كما (يسمى مؤولا) أى لا كما قد يتوهم من اقتصار المصنف على انه يسمى ظاهرا بالدليل وكلامه لا يشمل حمل المشترك على أحد معنييه أو معانيه بدليل راجح مع ان الذى ينبغى أن يسمى أيضا ظاهرا بالدليل فليتأمل (ومنه) اى ومن أمثلة الظاهر المؤول بالدليل (قوله) أى لفظ أيد من قوله (تعالى) عما لا يليق بجلاله الاقدس (والسماء بنيناها بايد) فان لفظ أيد (ظاهره) في حد نفسه (جمع يد) بمعنى الجارحة (وذلك) الظاهر

وقال لم يذكر سيبويه حرفا منهما ولا هو مذهبه (والسادس) الوقف واختاره الآمدى ☼ وهذه المذاهب في غاية الانتهاء وأما غاية الابتداء ففيها مذهبان الدخول وعدمه وجعل الاصفهانى الخلاف في الغايتين غاية الابتداء وغاية الانتهاء على السواء فقال وفيها مذاهب تدخلان ولا تدخلان وتدخل غاية الابتداء دون الانتهاء وتدخلان ان اتحد الجنس لان اختلف وتدخلان ان لم يتميز ما بعدهما عما قبلهما بالحس والا لم تدخلا فيما قبلهما وفيه نظر بل الظاهر أن الاقوال المتقدمة هى في غاية الانتهاء لا في غاية الابتداء * وأظهر الاقوال وأوضحها عدم الدخول الا بدليل من غير فرق بين غاية الابتداء والانتهاء ☼ والكلام في الغاية الواقعة بعد متعدد كما تقدم في الاستثناء

(المسئلة الخامسة عشرة) التخصيص بالبدل أعنى بدل البعض من الكل نحو أكلت الرغيف ثلثه واكرم القوم علماءهم ومنه قوله سبحانه (ثم عموا وصموا كثير منهم) وقد جعله من المخصصات جماعة من أهل الاصول منهم ابن الحاجب وشراح كتابه قال السبكى ولم يذكره الأكثرون لان المبدل منه في نية الطرح فلا تحقق فيه لمحل يخرج منه فلا تخصيص به وفيه نظر لان الذى عليه المحققون كالزمخشرى أن المبدل منه في غير بدل الغلط ليس في حكم المهدر بل هو للتمهيد والتوطئة وليفاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين لا يكون في الافراد قال السيرافي زعم النحويون انه في حكم تنحية الاول وهو المبدل منه ولا يريدون الغاءه وانما مرادهم أن البدل قائم بنفسه وليس تبيينه الاول كتبيين النعت الذى هو من تمام المنعوت وهو معه كالشىء الواحد انتهى ☼ ولا يشترط فيه ما يشترط في الاستثناء من بقاء الاكثر عند من اعتبر ذلك بل يجوز اخراج الاكثر وفاقا نحو أكلت الرغيف ثلثه أو نصفه أو ثلثيه * ويلحق ببدل البعض بدل الاشتمال لان كل واحد منهما فيه بيان وتخصيص

(المسئلة السادسة عشرة) التخصيص بالحال وهو في المعنى كالصفة لان قولك أكرم من جاءك راكبا يفيد تخصيص الاكرام بمن ثبت له صفة الركوب واذا جاء بعد جمل فانه يكون للجميع قال البيضاوى بالاتفاق نحو أكرم بنى تميم وأعطبنى هاشم نازلين بك وفي دعوى الاتفاق نظر فانه ذكر الفخر الرازى في المحصول أنه يختص بالجملة الاخيرة على قول أبى حنيفة أو بالكل على قول الشافعى *

(المسئلة السابعة عشرة) التخصيص بالظرف والجار والمجرور نحو أكرم زيدا اليوم أو في مكان كذا واذا تعقب أحدهما جملا كان عائدا الى الجميع * وقد ادعى البيضاوى الاتفاق على ذلك كما ادعاه في الحال ويعترض عليه بما في المحصول فانه قال في الظرف والجار والمجرور انهما يختصان بالجملة الاخيرة على قول أبى حنيفة أو بالكل على قول الشافعى كما قال في الحال صرح بذلك في مسئلة الاستثناء المذكور عقب جمل ☼ ويؤيد ما قاله البيضاوى ما قاله أبو البركات ابن تيمية فانه قال فأما الجار والمجرور فانه ينبغى أن يتعلق بالجميع قولا واحدا * أما لو توسط فقد ذكر ابن الحاجب في مسئلة لا يقتل مسلم بكافر أن قولنا ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا يقتضى أن الحنفية يقيدونه بالثانى (١) *

(المسئلة الثامنة عشرة) التخصيص بالتميز نحو عندى له رطل ذهبا وعندى له عشرون درهما فان الاقرار يتقيد بما وقع به التميز من الاجناس أو الانواع واذا جاء بعد جمل نحو عندى له رطل ذهبا أو ملء هذا فانه يعود إلى الجميع وظاهر كلام البيضاوى عوده الى الجميع بالاتفاق *

(المسئلة التاسعة عشرة) المفعول له والمفعول معه فان كل واحد منهما يقيد الفعل بما تضمنه من المعنى فان

(١) قوله يقتضى الخ كذا بالاصل من غير ذكر خبر أن مع تحريف في الباقى ولعل الاصل بعد المثال هكذا . معناه وضربت عمرا يوم الجمعة وهو يقتضى أن الحنفية يقيدون به الثانى اه ويتبين هذا بنقل عبارة ابن الحاجب في المختصر قال مستدلا من طرف القائلين أن تقيد المعطوف عليه بقيد لا يوجب تقيد المعطوف به ومجيباً عنه ما نصه قالوا لو كان لكان نحو ضربت زيدا يوم الجمعة وعمرا أى يوم الجمعة وأجيب بالتزامه وبالفرق بان ضرب عمرو في غير يوم الجمعة لا يمتنع

(محال في حق الله تعالى) عما لا يليق بكبريائه بالدليل العقلى القطعى المقرر في محله (فصرف) لفظ أيد عن هذا الظاهر (الى معنى القوة بالدليل العقلى القاطع) المقرر في محله المانع من اضافة ذلك الظاهر اليه تعالى فصار ظاهرا في القوة بالدليل (الافعال هذه) أى الكلمة أو الكلمات باعتبار المقدر (ترجمة) أى مترجم ومعبر بها عن موضوع هذا البحث (فعل صاحب الشريعة) وينبغى أن يراد به ما يشمل فعل اللسان وهو القول بل يمكن أن يشمل فعل القلب أيضا (يعنى) أى يريد المصنف بصاحب الشريعة (النبى) أى سيد الانبياء (صلى الله عليه وسلم) فانه بينها وبلغها فتضاف اليه لا الى الله جل وعلا وان كان هو الصاحب الحقيقى لها لعدم صحة ارادته هنا كما هو ظاهر من صريح السياق وكان التعبير بيغنى المشعر بخفاء في المراد مع صراحة السياق فيه انما هو باعتبار قطع النظر عنه (لا يكون محرما لانه كسائر الانبياء عليه وعليهم الصلاة والسلام معصوم عن الحرام ولو صغيرة غير خسيسة بالادلة الواضحة المقررة في محلها ولا يكون مكروها ولا خلاف الاولى أى

المفعول له معناه التصريح بالعلة التي لاجلها وقع الفعل نحو ضربته تأديبا فيفيد تخصيص ذلك الفعل بتلك العلة والمفعول معه معناه تقييد الفعل بتلك المعية نحو ضربته وزيدا فيفيد ان ذلك الضرب الواقع على المفعول به مختص بتلك الحالة التي هي المصاحبة بمن ضربه وضرب زيد ☆

﴿المسئلة الموفية عشرين﴾ التخصيص بالعقل فقد فرغنا بمعونة الله من ذكر المخصصات المتصلة وهذا شروع في المخصصات المنفصلة وقد حصروها في ثلاثة أقسام العقل والحس والدليل السمعي قال القرافي والحصر غير ثابت فقد يقع التخصيص بالعوائد كقولك رأيت الناس فما رأيت أفضل من زيد فان العادة تقضي أنك لم تر كل الناس وكذا التخصيص بقرائن الأحوال كقولك لغلامك ائتني بمن يخدمني فان المراد الاتيان بمن يصلح لذلك ولعل القائل بانحصار المخصصات المنفصلة في الثلاثة المذكورة يجعل التخصيص بالقياس مندرجا تحت الدليل السمعي ☆ وقد اختلف في جواز التخصيص بالعقل فذهب الجمهور الى التخصيص به وذهب شذوذ من أهل العلم الى عدم جواز التخصيص به☆قال الشيخ أبو حامد الاسفرائني ولاخلاف بين أهل العلم في جواز التخصيص بالعقل ولعلهم لم يعتبر بخلاف من شك☆ قال الفخر الرازي في المحصول ان التخصيص بالعقل قد يكون بضرورته كقوله تعالى (الله خالق كل شيء) فانا نعلم بالضرورة أنه ليس خالقا لنفسه وبنظره كقوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) فان تخصيص الصبي والمجنون لعدم الفهم في حقهما ومنهم من نازع في تخصيص العموم بدليل العقل☆والاشبه عندي أنه لاخلاف في المعنى بل في اللفظ أما انه لاخلاف في المعنى فلان اللفظ لما دل على ثبوت الحكم في جميع الصور والعقل منع من ثبوته في بعض الصور فاما أن يحكم بصحة مقتضى العقل والنقل فيلزم من ذلك صدق النقيضين وهو محال أو يرجح النقل على العقل وهو محال لان العقل أصل للنقل فالقدح في العقل قدح في أصل النقل والقدح في الاصل لتصحيح الفرع يوجب القدح فيهما معا واما أن يرجح حكم العقل على مقتضى العموم وهذا هو مرادنا من تخصيص العموم بالعقل ☆ وأما البحث اللفظي فهو أن العقل هل يسمى مخصصا أم لا فنقول ان اردنا بالمخصص الامر الذي يؤثر في اختصاص اللفظ العام ببعض مسمياته فالعقل غير مخصص لان المقتضي لذلك الاختصاص هو الارادة القائمة بالمتكلم والعقل قد يكون دليلا على تحقق تلك الارادة فالعقل قد يكون دليل المخصص لانفس المخصص ولكن على هذا التفسير وجب أن لا يكون الكتاب مخصصا للكتاب ولا السنة مخصصة للسنة لان المؤثر في ذلك التخصيص هو الارادة لا تلك الالفاظ انتهى * قال القاضي أبو بكر الباقلاني وصورة المسئلة أن صيغة العام اذا وردت واقتضى العقل عدم تعميمها فيعلم من جهة العقل أن المراد بها خصوص مالا يحيله العقل وليس المراد أن العقل صلة للصيغة نازلة بمنزلة المتصل بالكلام ولكن المراد به ماقدمناه أنا نعلم بالعقل أن مطلق الصيغة لم يرد تعميمها *وفصل الشيخ أبو اسحق الشيرازي في اللمع بين ما يجوز ورود الشرع بخلافه وهو ما يقتضيه العقل من براءة الذمة فيمتنع التخصيص به فان ذلك انما يستدل به لعدم الشرع فاذا ورد الشرع سقط الاستدلال به وصار الحكم للشرع فاما مالا يجوز ورود الشرع بخلافه كالذي دل العقل على نفيه فيجوز التخصيص به نحو (الله خالق كل شيء) فقلنا المراد ماخلا الصفات لدلالة العقل على ذلك انتهى * ولايخفاك أن هذا التفصيل لاطائل تحته فانه لم يرد بتخصيص العقل الا الصورة الثانية أما الصورة الاولى فلا خلاف أن الشرع ناقل عما يقتضيه العقل من البراءة * قال القاضي أبو بكر الباقلاني وامام الحرمين الجويني وابن القشيري والغزالي والكيا الطبري وغيرهم ان النزاع لفظي اذ مقتضى مايدل عليه العقل ثابت اجماعا لكن الخلاف في تسميته تخصيصا فالخصم لايسميه لان المخصص هو المؤثر في التخصيص وهو الارادة لا العقل وكذا قال الاستاذ أبو منصور انهم احتجوا على صحة دلالة العقل على خروج شيء عن حكم العموم واختلفوا في تسميته تخصيصا☆وقيل الخلاف راجع الى مسئلة التحسين والتقبيح العقليين فمن منع من تخصيص العقل فهو رجوع منه الى أن العقل

بالنسبة له عليه أفضل الصلاة والسلام والافقد يطلب منه فعل ماهو مكروه أو خلاف الاولى في حق غيره بيانا للجواز ولامباحا يؤدي الى ازالة الحشمة واسقاط المروءة اذ كمال شرفه وعلو قدره عليه أفضل الصلاة والسلام يأبى جميع ذلك وحينئذ فلا (يخلو) من أن يكون واجبا أومندوبا أو مباحا لايؤدي الى ماذكر وعلى كل فاما ان تشاركه أمته في ذلك أو يختص هو به وبيان ذلك انه (اما أن يكون) كائنا (على وجه القربة والطاعة) يحتمل ترادفهما عنده ويحتمل خلافه وقد قال بعضهم الطاعة غير القربة والعبادة لانها امتثال الامر والنهي والقربة ماتقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه والعبادة ماتعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود فالطاعة توجد بدونهما في النظر المؤدي الى معرفة الله تعالى اذ معرفته انما تحصل بتمام النظر والقربة توجد بدون العبادة في القرب التي لاتحتاج الى نية كالعتق والوقف انتهى أي على وجه ووصف هو كونه قربة وطاعة بان علم ذلك ولايخلو حينئذ عن الوجوب والندب (أولا يكون) كائنا على وجه القربة والطاعة (فان

لايحسن ولا يقبح وان الشرع يرد بما لايقتضيه العقل وقد أنكر هذا الاصفهاني وهو حقيق بأن يكون منكرا فالكلام في تلك المسئلة غير الكلام في هذه المسئلة كما سبق تقريره وقد جاء المانعون من تخصيص العقل بشبه مدفوعة كلها راجعة الى اللفظ لا الى المعنى وقد عرفت أن الخلاف لفظي فلا نطيل بذكرها * قال الرازي في المحصول فان قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به قلنا نعم لان من سقطت رجلاه عنه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك انما عرف بالعقل انتهى * وأجاب غيره بأن النسخ إما بيان مدة الحكم وإما رفع الحكم على التفسيرين وكلاهما محجوب عن نظر العقل بخلاف التخصيص فان خروج البعض عن الخطاب قد يدركه العقل فلا ملازمة * وليس التخصيص بالعقل من الترجيح لدليل العقل على دليل الشرع بل من الجمع بينهما لعدم امكان استعمال الدليل الشرعي على عمومه لمانع قطعي وهو دليل العقل *

(المسئلة الحادية والعشرون) التخصيص بالحس فاذا ورد الشرع بعموم يشهد الحس باختصاصه ببعض ما اشتمل عليه العموم كان ذلك مخصصا للعموم قالوا ومنه قوله تعالى (وأوتيت من كل شيء) مع انها لم تؤت بعض الاشياء التي من جملتها ما كان في يد سليمان وكذلك قوله (تدمر كل شيء بأمر ربها) وقوله (تجبى اليه ثمرات كل شيء) * قال الزركشي وفي عد هذا نظر لانه من العام الذي أريد به الخصوص وهو خصوص ما أوتيته هذه ودمرته الريح لا من العام المخصوص * قال ولم يحكوا الخلاف السابق في التخصيص بالعقل وينبغي طرده ونازع العبدري في تفريقهم بين دليل الحس ودليل العقل لان أصل العلوم كلها الحس * ولا يخفاك أن ما ذكره الزركشي في دليل الحس يلزمه مثله في دليل العقل فيقال له إن قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وقوله (ولله على الناس حج البيت) من العام الذي أريد به الخصوص لا من العام المخصوص والا فما الفرق بين شهادة العقل وشهادة الحس *

(المسئلة الثانية والعشرون) التخصيص بالكتاب العزيز وبالسنة المطهرة والتخصيص لهما * ذهب الجمهور الى جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وذهب بعض الظاهرية الى عدم جوازه وتمسكوا بأن التخصيص بيان للمراد باللفظ ولا يكون الا بالسنة لقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) * ويجاب عنه بأن كونه صلى الله عليه وآله وسلم مبينا لا يستلزم أن لا يحصل بيان الكتاب بالكتاب وقد وقع ذلك والوقوع دليل الجواز فان قوله سبحانه (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) يعم الحوامل وغيرهن فخص أولات الاحمال بقوله (وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وخص منه أيضا المطلقة قبل الدخول بقوله (فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) * وهكذا قد خصص عموم قوله (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا) بقوله (وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن) ومثل هذا كثير في الكتاب العزيز * وأيضا ذلك الدليل الذي ذكروه معارض بما هو أوضح منه دلالة وهو قوله (وأنزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء) وقد جعل ابن الحاجب في مختصر المنتهى الخلاف في هذه المسئلة لابي حنيفة وابي بكر الباقلاني وامام الحرمين الجويني وحكى عنهم أن الخاص ان كان متأخرا والا فالعام ناسخ وهذه مسئلة أخرى سيأتي الكلام فيها ولا اختصاص لها بتخصيص الكتاب بالكتاب * وكما يجوز تخصيص الكتاب بالكتاب فكذلك يجوز تخصيص السنة المتواترة بالكتاب عند جمهور أهل العلم وعن أحمد بن حنبل روايتان وعن بعض اصحاب الشافعي المنع قال ابن برهان وهو قول بعض المتكلمين قال مكحول ويحيى بن كثير السنة تقضي على الكتاب والكتاب لا يقضي على السنة ولا وجه للمنع فان استدلوا بقوله تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) فقد عرفت عدم دلالته على المطلوب مع كونه معارضا بما هو أوضح دلالة منه كما تقدم * ويجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنة المتواترة اجماعا كذا قال الاستاذ أبو منصور وقال الآمدي لا أعرف فيه خلافا وقال الشيخ ابو حامد الاسفرائني لا خلاف في ذلك الا ما يحكى عن داود في احدى الروايتين قال ابن كج لا شك في الجواز لان الخبر المتواتر يوجب العلم كما أن ظاهر الكتاب يوجبه * والحق

الاستاذ

كان) كائنا (على وجه القربة والطاعة) فلا يخلو اما أن يدل دليل على الاختصاص به أولا (فان دل دليل على الاختصاص به حمل على الاختصاص) به وذلك (كزيادة في النكاح) أي في تزوجه (على) تزوج (أربع نسوة فان الدليل دل على اختصاص ذلك به قيل وسائر الانبياء كان لهم الزيادة على الاربع أيضا والنكاح وان كان مباحا والكلام فيما على وجه القربة والطاعة فقد يكون مندوبا وواجبا كما يعلم من الفروع بل هو في حقه عليه افضل الصلاة والسلام عبادة مطلقا (وان لم يدل) دليل على الاختصاص به فلا يخلو أما أن لا تعلم صفته من وجوب أو ندب أو تعلم فان لم تعلم فهو (لا يختص به) بل تشارك فيه أمته (لان الله تعالى قال) في كتابه العزيز (لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة) أي خصلة حسنة من حقها أن يؤتى بها فمدح على التأسي به وذلك يقتضي كونه مطلوبا شرعيا فلا اختصاص لمنافاته طلب التأسي به واذ لم يختص به (فيحمل) ذلك الفعل أي حكمه (على الوجوب) له (عند بعض أصحابنا في حقه وحقنا) ورجحه في جمع الجوامع (لانه) أي الحمل على الوجوب (الاحوط) في الخروج عن عهدة الطلب

الاستاذ أبو منصور بالمتواتر الاخبار التي يقطع بصحتها * ويجوز تخصيص السنة المتواترة بالسنة المتواترة وهو مجمع عليه الا أنه حكى الشيخ أبو حامد الاسفرائني عن داود انهما يتعارضان ولا يبنى أحدهما على الآخر ولا وجه لذلك * واختلفوا في جواز تخصيص الكتاب العزيز بخبر الواحد فذهب الجمهور الى جوازه مطلقا وذهب بعض الحنابلة الى المنع مطلقا وحكاه الغزالى في المنخول عن المعتزلة ونقله ابن برهان عن طائفة من المتكلمين والفقهاء ونقله أبو الحسين بن القطان عن طائفة من أهل العراق * وذهب عيسى بن أبان الى الجواز اذا كان العام قد خص من قبل بدليل قطعى متصلا كان أو منفصلا كذا حكاه صاحب المحصول وابن الحاجب في مختصر المنتهى عنه ☆ وقد سبق الى حكاية ذلك عنه امام الحرمين الجوينى في التلخيص وحكى غير هؤلاء عنه أنه يجوز تخصيص العام بالخبر الآحادى اذا كان قد دخله التخصيص من غير تقييد لذلك بكون المخصص الاول قطعيا ☆ وذهب الكرخى الى الجواز اذا كان العام قد خص من قبل بدليل منفصل سواء كان قطعيا أو ظنيا وان خص بدليل متصل أو لم يخص أصلا لم يجز وذهب القاضى أبو بكر الى الوقف ☆ وحكى عنه أنه قال يجوز التعبد بوروده ويجوز ان يرد لكنه لم يقع ☆ وحكى عنه أيضا انه لم يرد بل ورد المنع ولكن الذى اختاره لنفسه هو الوقف كما حكى ذلك عنه الرازى في المحصول * واستدل في المحصول على ماذهب اليه الجمهور بأن العموم وخبر الواحد دليلان متعارضان وخبر الواحد أخص من العموم فوجب تقديمه على العموم ☆ واحتج ابن السمعانى على الجواز باجماع الصحابة فانهم خصوا قوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم) بقوله صلى الله عليه وآله وسلم إنا معشر الأنبياء لا نورث وخصوا التوارث بالمسلمين عملا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا يرث المسلم الكافر وخصوا قوله (اقتلوا المشركين) بخبر عبد الرحمن بن عوف في المجوس وغير ذلك كثير ☆ وأيضا يدل على جواز التخصيص دلالة بينة واضحة ماوقع من أوامر الله عز وجل باتباع نبيه صلى الله عليه وآله وسلم من غير تقييد فاذا جاء عنه الدليل كان اتباعه واجبا واذا عارضه عموم قرآنى كان سلوك طريقة الجمع ببناء العام على الخاص متحتما ودلالة العام على أفراده ظنية لا قطعية فلا وجه لمنع تخصيصه بالاخبار الصحيحة الآحادية ☆ وقد استدل المانعون مطلقا بما ثبت عن عمر رضى الله عنه في قصة فاطمة بنت قيس حيث لم يجعل لها سكنى ولا نفقة كما في حديثها الصحيح فقال عمر كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة يعنى قوله (أسكنوهن) * وأجيب عن ذلك بأنه انما قال هذه المقالة لتردده في صحة الحديث لا لرده تخصيص عموم الكتاب بالسنة الآحادية فانه لم يقل كيف نخصص عموم كتاب ربنا بخبر آحادى بل قال كيف نترك كتاب ربنا لقول امرأة ☆ ويؤيد ذلك مافي صحيح مسلم وغيره بلفظ قال عمر لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لعلها حفظت أو نسيت فأفاد هذا أن عمر رضى الله عنه انما تردد في كونها حفظت أو نسيت ولو علم بأنها حفظت ذلك وأدته كما سمعته لم يتردد في العمل بما روته * قال ابن السمعانى ان محل الخلاف في أخبار الآحاد التي لم تجمع الامة على العمل بها * أما ما أجمعوا عليه كقوله لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث فيجوز تخصيص العموم به قطعا ويصير ذلك كالتخصيص بالمتواتر لانعقاد الاجماع على حكمها ولا يضر عدم انعقاده على روايتها * وكما يجوز تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد كذلك يجوز تخصيصه بالقراءة الشاذة عند من نزلها منزلة الخبر الآحادى * وقد سبق الكلام في القرآن في مباحث الكتاب * وهكذا يجوز التخصيص لعموم الكتاب وعموم المتواتر من السنة بما ثبت من فعله صلى الله عليه وآله وسلم اذا لم يدل دليل على اختصاصه به كما يجوز بالقول * وهكذا يجوز التخصيص بتقريره صلى الله عليه وآله وسلم * وقد تقدم البحث في فعله صلى الله عليه وآله وسلم وفي تقريره في مقصد السنة بما يغنى عن الاعادة * وأما التخصيص بموافق العام فقد سبق الكلام عليه في باب العموم وكذلك سبق الكلام على العام اذا عطف عليه مايقتضى الخصوص وعلى العام الوارد على سبب خاص فهذه المباحث لها تعلق بالعام وتعلق بالخاص *

(المسئلة الثالثة والعشرون) في التخصيص بالقياس ذهب الجمهور الى جوازه * قال الرازى في المحصول

الثابت كما هو فرض المسئلة لان الوجوب لتضمنه المنع من الترك أبعث للمكلف على الفعل تصونا عن الاثم وبالفعل يتيقن الخلاص بخلاف الترك (ومن أصحابنا من قال يحمل على الندب) لم يقل في حقه وحقنا كالذى قبله كأنه لعدم وقوفه على التصريح به لكنه غير بعيد وهو ظاهر الصنيع وأوفق بعدم الاختصاص به وكذا يقال في القول الاتى (لانه المتحقق) على اسم المفعول أى المتيقن (بعد الطلب الثابت) اما في حقه عليه الصلاة والسلام فلانه الغرض واما في حقنا فبالآية السابقة وذلك الطلب وان صدق بالندب والوجوب الا ان الوجوب يستدعى قيد الجزم والاصل عدمه فالمتحقق طلب الفعل لا بقيد الجزم وهو الندب وذلك ان يقول الندب أيضا يستدعى قيد عدم الجزم وهو وان وافق الاصل غير معلوم ويحتمل الانتفاء قطعا ولا يتحقق مع الاحتمال (ومن أصحابنا من قال يتوقف فيه) فلا يجزم بوجوب ولا ندب (لتعارض الادلة) المذكورة للقولين السابقين (في ذلك) المذكور من الوجوب والندب ولا مرجع فيتوقف الى ظهوره وان علمت صفته من وجوب أو ندب فأمته مثله

وهو قول أبي حنيفة والشافعي ومالك وأبي الحسين البصري والاشعري وابي هاشم أخيرا * وحكاه ابن الحاجب في مختصر المنتهى عن هؤلاء وزاد معهم الامام الرابع احمد بن حنبل وكذا حكاه ابن الهمام في التحرير * وحكى القاضي عبد الجبار عن الحنابلة عن احمد روايتين ✡ وحكاه الشيخ أبو حامد وسليم الرازي عن ابن سريج * وذهب أبو علي الجبائي الى المنع مطلقا ونقله الشيخ أبو حامد وسليم الرازي عن أحمد بن حنبل وقيل ان ذلك انما هو في رواية عنه قال بها طائفة من أصحابه ✡ ونقله القاضي أبو بكر الباقلاني عن طائفة من المتكلمين وعن الاشعري وذهب عيسى بن أبان الى أنه يجوز ان كان العام قد خصص قبل ذلك بنص قطعي كذا حكاه عنه القاضي أبو بكر في التقريب والشيخ أبو اسحق الشيرازي و أطلق صاحب المحصول الحكاية عنه ولم يقيدها بكون النص قطعيا وحكى هذا المذهب الشيخ أبو اسحق الشيرازي عن بعض العراقيين ✡ وذهب الكرخي الى أنه يجوز ان كان قد خص بدليل منفصل والا فلا كذا حكاه عنه صاحب المحصول وغيره ✡ وذهب الاصطخري الى أنه يجوز ان كان القياس جليا والا فلا كذا حكاه عنه الشيخ أبو حامد وسليم الرازي وحكاه الشيخ أبو حامد الصا (١) عن اسمعيل ابن مروان من أصحاب الشافعي ✡ وحكاه الاستاذ أبو منصور عن أبي القاسم الانماطي ومبارك بن أبان وأبي علي الطبري وحكاه ابن الحاجب في مختصر المنتهى عن ابن سريج والصحيح عنه ما تقدم * وذهب الغزالي الى أنه ان تفاوت القياس والعام في غلبة الظن رجح الاقوى فان تعادلا فالوقف * واختاره المطرزي ورجحه الفخر الرازي واستحسنه القرافي والقرطبي * وذهب الآمدي الى أن العلة ان كانت منصوصة أو مجمعا عليها جاز التخصيص به والا فلا * وقد حكى إمام الحرمين في النهاية مذهبين لم ينسبهما الى من قالهما (أحدهما) أنه يجوز ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من ذلك العام والا فلا (٢) وقال الشيخ أبو حامد الاسفرائني القياس ان كان جليا مثل (ولا تقل لهما أف) جاز التخصيص به بالاجماع وان كان واضحا وهو المشتمل على جميع معنى الاصل كقياس الربا فالتخصيص به جائز في قول عامة أصحابنا الا طائفة شذت لا يعتبر بقولهم وان كان خفيا وهو قياس علته الشبه فأكثر أصحابنا أنه لا يجوز التخصيص به ومنهم من شذ فجوزه * قال الاستاذ أبو منصور والاستاذ أبو اسحق أجمع أصحابنا على جواز التخصيص بالقياس الجلي ✡ واختلفوا في الخفي على وجهين والصحيح الذي عليه الاكثرون جوازه أيضا وكذا قال أبو الحسين بن القطان والماوردي والروياني وذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازي أن الشافعي نص على جواز التخصيص بالخفي في مواضع * واحتج الجمهور بأن العموم والقياس دليلان متعارضان والقياس خاص فوجب تقديمه * وبهذا يعرف أنه لا ينتهض احتجاج المانعين بقولهم لو قدم القياس على عموم الخبر لزم تقديم الاضعف على الاقوى وانه باطل لان هذا التقديم انما يكون عند ابطال احدهما بالآخر فأما عند الجمع بينهما واعمالهما جميعا فلا * وقد طول أهل الاصول الكلام في هذا البحث بايرادشبه زائفة لا طائل تحتها وسيأتي تحقيق الحق ان شاء الله تعالى في باب القياس فمن منع من العمل به مطلقا منع من التخصيص به ومن منع من بعض أنواعه دون بعض منع من التخصيص بذلك البعض ومن قبله مطلقا خصص به مطلقا * والتفاصيل المذكورة ههنا من جهة القابلين له مطلقا انما هي باعتبار كونه وقع ههنا مقابلا لدلالة العموم * والحق الحقيق بالقبول انه يخصص بالقياس الجلي لانه معمول به لقوة دلالته وبلوغها الى حد يوازن النصوص وكذلك يخصص بما كانت علته منصوصة أو مجمعا عليها أما العلة المنصوصة فالقياس الكائن بها في قوة النص وأما العلة المجمع عليها فلكون ذلك الاجماع قد دل على دليل مجمع عليه وما عدا هذه الثلاثة الانواع من القياس فلم تقم الحجة بالعمل به من أصله * وسيأتي ان شاء الله الكلام على هذا في القياس على وجه يتضح به الحق اتضاحا لا يبقى عنده ريب لمرتاب ✡

(١) كذا بالاصل من غير تكميل الوصف (٢) لم يوجد بالاصل الذي بأيدينا المذهب الثاني فالظاهر أنه سقط من العبارة

في ذلك على الاصح الذي نقله الرازي عن جمهور الفقهاء والمعتزلة والآمدي عن جمهور الفقهاء والمتكلمين واختاره وقيل ليست مثله في ذلك بل هو كمجهول الصفة وقد تقدم أي فيجري بالنسبة لامته الخلاف السابق (وان كان) كائنا على وجه القربة والطاعة بان لم يعلم انه على وجه القربة والطاعة فلا يخلو اما أن يكون على وجه غير وجه القربة والطاعة أولا يكون كذلك بان لم يظهر فيه قصد القربة والطاعة ولا قصد خلافهما فان كان كائنا (على وجه) ووصف وجه (غير القربة والطاعة) بأن كان جبليا كالقيام والقعود والاكل والشرب (فيحمل على الاباحة في حقه وحقنا) الا ان يدل دليل على الاختصاص به فيحمل على الاباحة في حقه فقط وفيما تردد بين الجبلي والشرعي كركوبه عليه أفضل الصلاة والسلام في الحج تردد في أنه يلحق الجبلي فلا يستحب لنا أو بالشرعي فيستحب ولينظر لم اقتصروا على الاستحباب ولم يجروا فيه ما تقدم وقد رجح الفقهاء الثاني في كثير من صور ذلك وان لم يكن على وجه غير وجه القربة والطاعة بان لم يظهر فيه قصد ذلك ولا مقابله بان لم يكن جبليا

(المسئلة الرابعة والعشرون) في التخصيص بالمفهوم * ذهب القائلون بالعمل بالمفهوم الى جواز التخصيص بالمفهوم * قال الآمدى لاأعرف خلافا في تخصيص العموم بالمفهوم بين القائلين بالعموم والمفهوم وسيأتى الكلام على المفاهيم والمعمول به منها وغير المعمول به وقد تقدم الكلام على التخصيص بمفهوم اللقب * وحكى الشيخ أبو اسحق الشيرازى عن الحنفية وابن سريج المنع من التخصيص بالمفهوم وذلك مبنى على مذهبهم في عدم العمل بالمفهوم * قال الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد في شرح الالمام قد رأيت في بعض مصنفات المتأخرين مايقتضى تقديم العموم وفي كلام صفى الدين الهندى أن الخلاف انما هو في مفهوم المخالفة أما مفهوم الموافقة فاتفقوا على التخصيص به * قال الزركشى والحق أن الخلاف ثابت فيهما * أما مفهوم المخالفة فكما اذا ورد عام في إيجاب الزكاة في الغنم كما في قوله في أربعين شاة شاة ثم قال في سائمة الغنم الزكاة فان المعلوفة خرجت بالمفهوم فيخصص به عموم الاول وذكر أبو الحسين بن القطان أنه لاخلاف في جواز التخصيص به ومثل بماذكرنا * وكذا قال الاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى اذا ورد العام مجردا على صفة ثم أعيدت الصفة متأخرة عنه كقوله اقتلوا المشركين مع قوله قبله أو بعده اقتلوا أهل الاوثان من المشركين كان ذلك موجبا للتخصيص بالاتفاق و يوجب المنع من قتل أهل الكتاب وتخصيص مابعده من العموم انتهى * وانما حكى الصفى الهندى الاجماع على التخصيص بمفهوم الموافقة لانه أقوى من مفهوم المخالفة ولهذا يسميه بعضهم دلالة النص وبعضهم يسميه القياس الجلى وبعضهم يسميه المفهوم الاولى وبعضهم يسميه لحوى الخطاب وذلك كقوله تعالى (ولاتقل لهما أف) وقد اتفقوا على العمل به وذلك يستلزم الاتفاق على التخصيص به * والحاصل أن التخصيص بالمفاهيم فرع العمل بها وسيأتى بيان ماهو الحق فيها ان شاء الله تعالى *

(المسئلة الخامسة والعشرون) في التخصيص بالاجماع قال الآمدى لاأعرف فيه خلافا وكذلك حكى الاجماع على جواز التخصيص بالاجماع الاستاذ أبو منصور * قال ومعناه أن يعلم بالاجماع أن المراد باللفظ العام بعض مايقتضيه ظاهره وفي الحقيقة يكون التخصيص بدليل الاجماع لابنفس الاجماع * وقال ابن القشيرى إن من خالف في التخصيص بدليل العقل يخالف هنا * وقال القرافي الاجماع أقوى من النص الخاص لان النص يحتمل نسخه والاجماع لاينسخ لانه انما ينعقد بعد انقطاع الوحى * وجعل الصيرفي من أمثلته قوله تعالى (اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله) * قال وأجمعوا على أنه لاجمعة على عبد ولا امرأة ومثله ابن حزم بقوله تعالى (حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) واتفقت الامة على أنهم لو بذلوا فلسا أو فلسين لم يجز بذلك حقن دمائهم قال والجزية بالالف واللام فعلمنا أنه أراد جزية معلومة ومثله ابن الحاجب بآية حد القذف وبالاجماع على التنصيف للعبد * والحق أن المخصص هو دليل الاجماع لانفس الاجماع كما تقدم

(المسئلة السادسة والعشرون) في التخصيص بالعادة * ذهب الجمهور الى عدم جواز التخصيص بها وذهب الحنفية الى جواز التخصيص بها * قال الصفى الهندى وهذا يحتمل وجهين (أحدهما) أن يكون النبى صلى الله عليه وآله وسلم أوجب أو حرم شيئا بلفظ عام ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة حتى يقال المراد من ذلك العام ماعدا ذلك البعض الذى جرت العادة بتركه أو بفعله أم لا تؤثر في ذلك بل هو باق على عمومه متناول لذلك البعض ولغيره (الثانى) أن تكون العادة جارية بفعل معين كأكل طعام معين مثلا ثم انه عليه السلام نهاهم عن تناوله بلفظ متناول له ولغيره كما لو قال نهيتكم عن أكل الطعام فهل يكون النهى مقتصرا على ذلك الطعام بخصوصه أم لا بل يجرى على عمومه ولا تؤثر عادتهم * قال والحق انها لاتخصص لان الحجة في لفظ الشارع وهو عام والعادة ليست بحجة حتى تكون معارضة له انتهى * وقد اختلف كلام اهل الاصول وصاحب المحصول وأتباعه تكلموا على الحالة الاولى واختار فيها أنه إن علم جريان العادة في زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم مع عدم منعه عنها فيخصص بها والمخصص في الحقيقة هو تقريره صلى الله عليه وآله

فهل يحمل على الاباحة أو الندب أو الوجوب أو يتوقف أقوال عزى ثانيها الى الشافعى رضى الله تعالى عنه (واقرار صاحب الشريعة) صلى الله عليه وسلم (على القول) الصادر (من أحد) ولو كافرا يغريه الانكار بان لم ينكره ولو غير مستبشر مع علمه به (هو) أى ذلك الاقرار (قول صاحب الشريعة) صلى الله عليه وسلم (أى كقوله) في الدلالة على حقيقة ذلك القول والافمعلوم انه ليس نفس قوله نعم ينبغى أن يستثنى اقراره على قول علم منه انه منكر له مستمر على انكاره وترك انكاره في الحال للعلم بانه علم منه ذلك وبانه لاينفع في الحال فلا أثر للاقرار حينئذ أخذا مما أشار اليه الغزالى في الاقرار على الفعل من نظير ذلك (واقراره) أى اقرار صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم (على الفعل) الصادر (من أحد) لشيء ولو كافرا يغريه الانكار مع علمه به ولو غير مستبشر (كفعله) لذلك الشيء في الدلالة على جوازه من ذلك الفاعل وغيره أى الاباحة كما رجحه أبو نصر القشيرى من تردد في ذلك حتى لو سبق تحريم ذلك الفعل كان الاقرار ناسخا له وشمل قوله أحد في الموضعين غير المكلف وهو الذى يظهر وانما كان

الاقرار كقوله وفعله (لانه) لو أقر على ماليس بحق كان مقرا على منكر وهو (معصوم من أن يقر أحدا على منكر) لان الاقرار على المنكر منكر وهو معصوم منه (مثال ذلك) أى اقراره على القول (اقراره) صلى الله عليه وسلم (أبا بكر) رضى الله تعالى عنه (على قوله المتعلق (باعطاء سلب القتيل) من الكفار في قتالهم وهو ثيابه وفرسه وسلاحه وغير ذلك مما فصل في الفروع (لقاتله) من المسلمين (و) اقراره على الفعل (اقراره) صلى الله عليه وسلم (خالد ابن الوليد) رضى الله تعالى عنه (على أكل الضب) وهذان الاقراران الدالان على استحقاق القاتل سلب القتيل وجواز أكل الضب (متفق) من البخارى ومسلم (عليهما) أى على روايتهما (وما) أى والشيء أو الفعل الذى (فعل) أو القول الذى قيل بالبناء للمفعول فيهما (في وقته) أى زمان حياته صلى الله عليه وسلم (في غير مجلسه) بحيث لايشاهده (و) لكنه (علم به ولم ينكره فحكمه حكم مافعل) أوقيل (في مجلسه) وعلم به ولم ينكره في دلالته على جواز ذلك الفعل للفاعل وغيره وعلى حقية ذلك القول كذلك

وسلم * وان علم عدم جريانها لم يخصص بها الا أن يجمع على فعلها فيكون تخصيصا بالاجماع * وأما الآمدى وابن الحاجب فتكلموا على الحالة الثانية * قال الزركشى وهما مسئلتان لا تعلق لاحداهما بالاخرى فتفطن لذلك فان بعض من لا خبرة له حاول الجمع بين كلام الامام الرازى في المحصول وكلام الآمدى وابن الحاجب ظنا منه انهما تواردا على محل واحد وليس كذلك وممن صرح بأنهما حالتان القرافي في شرح التنقيح وفرق بان العادة السابقة على العموم تكون مخصصة والعادة الطارئة بعد العموم لا يقضى بها على العموم انتهى * والحق أن تلك العادة ان كانت مشتهرة في زمن النبوة بحيث يعلم أن اللفظ اذا أطلق كان المراد ماجرت عليه دون غيره فهى مخصصة لان النبى صلى الله عليه وآله وسلم انما يخاطب الناس بما يفهمون وهم لا يفهمون الا ماجرى عليه التعارف بينهم وان لم تكن العادة كذلك فلا حكم لها ولا التفات اليها * والعجب ممن يخصص كلام الكتاب والسنة بعادة حادثة بعد انقراض زمن النبوة تواطأ عليها قوم وتعارفوا بها ولم تكن كذلك في العصر الذى تكلم فيه الشارع فان هذا من الخطأ البين والغلط الفاحش * أما لو قال المخصص بالعادة الطارئة انه يخصص بها ماحدث بعد أولئك الاقوام المصطلحين عليها من التحاور في الكلام والتخاطب بالالفاظ فهذا مما لا باس به ولكن لا يخفى أن بحثنا في هذا العلم انما هو عن المخصصات الشرعية فالبحث عن المخصصات العرفية لما وقع التخاطب به من العمومات الحادثة من خلط هذا الفن بما ليس منه والجدل في البحث بما لا فائدة فيه *

(المسئلة السابعة والعشرون) في التخصيص بمذهب الصحابى * ذهب الجمهور الى أنه لا يخصص بذلك وذهبت الحنفية والحنابلة الى أنه يجوز التخصيص به على خلاف بينهم في ذلك فبعضهم يخصص به مطلقا وبعضهم يخصص به ان كان هو الراوى للحديث * قال الاستاذ ابو منصور والشيخ أبو حامد الاسفرائنى وسليم الرازى والشيخ ابو اسحق الشيرازى إنه يجوز التخصيص بمذهب الصحابى اذا لم يكن هو الراوى للعموم وكان ماذهب اليه منتشرا ولم يعرف له مخالف في الصحابة لانه اما اجماع أو حجة مقطوع بها على الخلاف وأما اذا لم ينتشر فان خالفه غيره فليس بحجة قطعا وان لم يعرف له مخالف فعلى قول الشافعى الجديد ليس بحجة فلا يخصص به وعلى قوله القديم هو حجة يقدم على القياس وهل يخص به العموم فيه وجهان * وأما اذا كان الصحابى الذى ذهب الى التخصيص هو الراوى للحديث فقد اختلف قول الشافعى في ذلك والصحيح عنه وعن أصحابه وعن جمهور أهل العلم أنه لا يخصص به خلافا لمن تقدم والدليل على ذلك أن الحجة انما هى في العموم ومذهب الصحابى ليس بحجة فلا يجوز التخصيص به * واستدل القائلون بجواز التخصيص بأن الصحابى العدل لا يترك ماسمعه من النبى صلى الله عليه وآله وسلم ويعمل بخلافه الا لدليل قد ثبت عنده يصلح للتخصيص * وأجيب عنه بأنه قد يخالف ذلك لدليل في ظنه وظنه لا يكون حجة على غيره فقد يظن ماليس بدليل دليلا والتقليد للمجتهد من مجتهد مثله لا يجوز لاسيما في مسائل الاصول فالحق عدم التخصيص بمذهب الصحابى وان كانوا جماعة مالم يجمعوا على ذلك فيكون من التخصيص بالاجماع وقد تقرر الكلام عليه *

(المسئلة الثامنة والعشرون) في التخصيص بالسياق * قد تردد قول الشافعى في ذلك وأطلق الصيرفي جواز التخصيص به ومثله بقوله سبحانه (الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم) وكلام الشافعى في الرسالة يقتضيه فانه بوب لذلك ابابا فقال باب الصنف الذى قد بين سياقه معناه وذكر قوله سبحانه (واسألهم عن القرية التى كانت حاضرة البحر) قال فان السياق أرشد الى أن المراد أهلها وهو قوله (اذ يعدون في السبت) قال الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد في شرح الالمام نص بعض الاكابر من الاصوليين أن العموم يخص بالقرائن القاضية بالتخصيص قال ويشهد له مخاطبات الناس بعضهم بعضا حيث يقطعون في بعض المخاطبات بعدم العموم

بناء على القرينة والشرع يخاطب الناس بحسب تعارفهم * قال ولا يشتبه عليك التخصيص بالقرائن بالتخصيص بالسبب كما اشتبه على كثير من الناس فان التخصيص بالسبب غير مختار فان السبب وان كان خاصا فلا يمنع أن يورد لفظ عام يتناوله وغيره كما في (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ولا ينتهض السبب بمجرده قرينة لرفع هذا بخلاف السياق فانه يقع به التبيين والتعيين أما التبيين ففى المجملات وأما التعيين ففى المحتملات وعليك باعتبار هذا في ألفاظ الكتاب والسنة والمحاورات تجد منه ما لا يمكنك حصره انتهى ☆ والحق ان دلالة السياق ان قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد كان المخصص هو ما اشتملت عليه من ذلك وان لم يكن السياق بهذه المنزلة ولا أفاد هذا المفاد فليس بمخصص *

(المسئلة التاسعة والعشرون) في التخصيص بقضايا الاعيان وذلك كاذنه صلى الله عليه وآله وسلم بلبس الحرير للحكة وفي جواز التخصيص بذلك قولان للحنابلة ☆ ولا يخفى أنه اذا وقع التصريح بالعلة التى لأجلها وقع الاذن بالشيء أو الامر به أو النهى عنه فهو من باب التخصيص بالعلة المعلقة على الحكم ولا يجوز التخصيص بالاستصحاب قال أبو الخطاب الحنبلى إنه لا يجوز التخصيص للعموم بالبقاء على حكم الاصل الذى هو الاستصحاب بلا خلاف ☆ قال القاضى عبد الوهاب في الافادة ذهب بعض ضعفاء المتأخرين الى أن العموم يخص باستصحاب الحال قال لأنه دليل يلزم المصير اليه ما لم ينقل عنه ناقل فيجوز التخصيص به كسائر الادلة وهذا في غاية التناقض لأن الاستصحاب من حقه أن يسقط بالعموم فكيف يصح تخصيصه به اذ معناه التمسك بالحكم لعدم دليل ينقل عنه والعموم دليل ناقل *

(المسئلة الموفية ثلاثين) في بناء العام على الخاص قد تقدم ما يجوز التخصيص به وما لا يجوز فاذا كان العام الوارد من كتاب أو سنة قد ورد معه خاص يقتضى اخراج بعض أفراد العام من الحكم الذى حكم به عليها فاما أن يعلم تاريخ كل واحد منهما أو لا يعلم فان علم فان كان المتأخر الخاص فاما أن يتأخر عن وقت العمل بالعام أو عن وقت الخطاب فان تأخر عن وقت العمل بالعام فههنا يكون الخاص ناسخا لذلك القدر الذى تناوله من أفراد العام * قال الزركشى في البحر وفاقا ولا يكون تخصيصا لان تأخير بيانه عن وقت العمل غير جائز قطعا ☆ وان تأخر عن وقت الخطاب بالعام دون وقت العمل به ففى ذلك خلاف مبنى على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فمن جوزه جعل الخاص بيانا للعام وقضى به عليه ومن منعه حكم بنسخ العام في القدر الذى عارضه فيه الخاص كذا قال الشيخ أبو حامد الاسفرائنى وسليم الرازى قال ولا يتصور في هذه المسئلة خلاف يختص بها وانما يعود الكلام فيها الى جواز تأخير البيان وكذا ذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازى في اللمع وابن الصباغ في العدة * قال الصفى الهندى من لم يجوز تأخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب ولم يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به كالمعتزلة أحال المسئلة ومنهم من جوزها فاختلفوا فيه فالذى عليه الاكثرون من أصحابنا وغيرهم أن الخاص مخصص للعام لانه وان جاز أن يكون ناسخا لذلك القدر من العام لكن التخصيص أقل مفسدة من النسخ وقد أمكن حمله عليه فتعين * ونقل عن معظم الحنفية أن الخاص اذا تأخر عن العام وتخلل بينهما ما يمكن المكلف بها من العمل أو الاعتقاد بمقتضى العام كان الخاص ناسخا لذلك القدر الذى تناوله من العام لانهما دليلان وبين حكميهما تناف فيجعل المتأخر ناسخا للمتقدم من الامكان دفعا للتناقض قال وهو ضعيف انتهى ☆ فان تأخر العام عن وقت العمل بالخاص فعند الشافعية يبنى العام على الخاص لان ما تناوله الخاص متيقن وما تناوله العام ظاهر مظنون والمتيقن أولى * وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه والقاضى عبد الجبار الى أن العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم * وذهب بعض المعتزلة الى الوقف * وقال أبو بكر الرازى اذا تأخر العام كان ناسخا لما تضمنه الخاص ما لم يقم له دلالة من غيره على أن العموم مرتب على الخصوص انتهى ☆ والحق فى هذه الصورة البناء وان تأخر العام عن وقت الخطاب بالخاص لكنه قبل وقت العمل به فحكمه حكم الذى قبله في البناء والنسخ الا على رأى

وهذا يشمله ما تقدم ولكن صرح به للايضاح ودفع توهم الاختصاص بما في مجلسه فيستثنى هنا ما تقدم استثناؤه وعلمه بما في غير مجلسه ولم ينكره (كعلمه بحلف ، أبى بكر) رضى الله تعالى عنه (انه لا يأكل الطعام في وقت غيظه) متعلق بحلف (ثم أكل) أى وحنث (لما) أى حين (رأى) أى اعتقد (الاكل) منه (خيرا) من تركه فيستفاد منه جواز الحنث بل ندبه بعد الحلف اذا كان خيرا وهذا المحكى عن أبى بكر رضى الله تعالى عنه (كما يؤخذ) أى مماثل لما يؤخذ أو بناء على ما يؤخذ (من حديث مسلم) الذى رواه (في) حكم (الاطعمة) أو في باب الاطعمة (وأما النسخ فمعناه) أى فحقيقته أو فحده أو الاضافة بيانية أو التقدير فمعنى لفظه (لغة) نصب على الظرفية الاعتبارية متعلق بمعنى نسبة الخبر للمبتدا أو حال من المضاف اليه أى حال كونه أو لفظه في اللغة أى معدودا من جملة معانيها أو من جملتها (الازالة) بدليل أنه (يقال) قولا من أهل اللغة وممن يجرى على طريقتهم (نسخت الشمس الظل) وقوله (اذا) متعلق بيقال (أزالته ورفعته) أى أذهبته وأعدمته

من لم يجوز منهم نسخ الشيء قبل حضور وقت العمل به كالقاضي عبد الجبار فانه لا يمكنه الحمل على النسخ فتعين عليه البناء أو التعارض فيما تنافيا فيه وجعل الكيا الطبرى الخلاف في هذه المسئلة مبنيا على تأخير البيان فقال من لم يجوز تأخيره عن مورد اللفظ جعله ناسخا للخاص ☆ وهذه الاربع الصور اذا كان تاريخهما معلوما فان جهل تاريخهما فعند الشافعي وأصحابه والحنابلة والمالكية وبعض الحنفية والقاضي عبد الجبار أنه يبنى العام على الخاص ❁ وذهب أبو حنيفة وأكثر أصحابه الى التوقف الى ظهور التاريخ أو الى ما يرجح أحدهما على الآخر من غيرهما وحكى نحو ذلك عن القاضي أبي بكر الباقلاني والدقاق ❁ والحق الذى لا ينبغي العدول عنه في صورة الجهل البناء وليس عنه مانع يصلح للتشبث به والجمع بين الادلة ما أمكن هو الواجب ولا يمكن الجمع مع الجهل الا بالبناء وما علل به المانعون في الصور المتقدمة من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة غير موجود هنا وقد تقرر أن الخاص أقوى دلالة من العام والاقوى أرجح وأيضا اجراء العام على عمومه اهمال للخاص واعمال الخاص لا يوجب اهمال العام ❁ وأيضا قد نقل أبو الحسين الاجماع على البناء مع جهل التاريخ ❁ والحاصل أن البناء هو الراجح على جميع التقادير المذكورة في هذه المسئلة ☆ وما احتج به القائلون بأن العام المتأخر ناسخ من قولهم دليلان تعارضا وعلم التاريخ بينهما فوجب تسليط المتأخر على السابق كما لو كان المتأخر خاصا فيجاب عنه بأن العام المتأخر ضعيف الدلالة فلا ينتهض لترجيحه على قوى الدلالة ❁ وأيضا في البناء جمع وفي العمل بالعام ترجيح والجمع مقدم على الترجيح ❁ وأيضا في العمل بالعام اهمال للخاص وليس في التخصيص اهمال للعام كما تقدم ☆ وسيأتى لهذه المسئلة مزيد بيان في الكلام على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وفي الكلام على جواز النسخ قبل امكان العام ان شاء الله ☆

﴿ الباب الخامس في المطلق والمقيد ﴾

﴿ وفيه مباحث أربعة ﴾

﴿ البحث الاول في حدهما ﴾ أما المطلق فقيل في حده ما دل على شائع في جنسه ومعنى هذا أن يكون حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر فيخرج من قيد الدلالة المهملات ويخرج من قيد الشيوع المعارف كلها لما فيها من التعيين اما شخصا نحو زيد وهذا أو حقيقة نحو الرجل واسامة أو حصة نحو (فعصى فرعون الرسول) أو استغراقا نحو الرجال وكذا كل عام ولو نكرة نحو كل رجل ولا رجل ❁ وقيل في حده هو ما دل على الماهية بلا قيد من حيث هي هي من غير أن تكون له دلالة على شيء من قيوده والمراد بها عوارض الماهية اللاحقة لها في الوجود ❁ وقد اعترض عليه بأنه جعل المطلق والنكرة سواء وبانه يرد عليه أعلام الاجناس كاسامة وثعالة فانها تدل على الحقيقة من حيث هي ❁ وأجاب عن ذلك الاصفهاني في شرحه للمحصول بأنه لم يجعل المطلق والنكرة سواء بل غاير بينهما فان المطلق الدال على الماهية من حيث هي هي والنكرة الدالة على الماهية بقيد الوحدة الشائعة ☆ قال واما الزامه بعلم الجنس فردود بأنه وضع للماهية الذهنية بقيد التشخص الذهني بخلاف اسم الجنس وانما يرد الاعتراض بالنكرة على الحد الذى أورده الآمدى للمطلق فانه قال هو الدال على الماهية بقيد الوحدة وكذا يرد الاعتراض بها على ابن الحاجب فانه قال في حده هو ما دل على شائع في جنسه وقيل المطلق هو ما دل على الذات دون الصفات ❁ وقال الصفى الهندى المطلق الحقيقي ما دل على الماهية فقط والاضافي مختلف نحو رجل ورقبة فانه مطلق بالاضافة الى رجل عالم ورقبة مؤمنة ومقيد بالاضافة الى الحقيقي لانه يدل على واحد شائع وهما قيدان زائدان على الماهية ☆ وأما المقيد فهو ما يقابل المطلق على اختلاف هذه الحدود المذكورة في المطلق فيقال فيه هو ما دل لا على شائع في جنسه فتدخل فيه المعارف والعمومات كلها أو يقال في حده هو ما دل على الماهية بقيد من قيودها أو ما كان له دلالة على شيء من القيود ☆

﴿ البحث الثاني ﴾ اعلم أن الخطاب اذا ورد مطلقا لا مقيدا حمل على اطلاقه وان ورد مقيدا حمل على تقييده

وان

(بانبساطها) بسبب انبساطها في محله دلالة على ذلك والاصل في الكلام الحقيقة (وقيل معناه) لغة (النقل) أخذا (من قولهم) أى أهل اللغة ومن يجرى على قاعدتهم أى قولك أيها الواحد منهم (نسخت) بضم التاء (ما في هذا الكتاب) أى الصحيفة وقوله (اذا) متعلق بقولهم (نقلته) بفتح التاء دلالة على نقله لكن لا بنفسه اذ ما في الكتاب باق بحاله بعد النقل المراد بلفظ النسخ قطعا بل (باشكال كتابته) بمعنى مكتوبه أى بسبب أو بآلة نقل صور المكتوب والنقوش المثبتة فيه وظاهر أن تلك الصور أيضا لا تنقل فالمعنى اثبات امثالها في محل آخر وحينئذ فان أريد على هذا القول بالنقل الذى هو معنى النسخ النقل حقيقة أشكل الاستدلال بقولهم المذكور وان أريد المعنى الاعم الشامل لمثل هذا التجوز بناء على شمول النسخ لغة لمثل ذلك فلا اشكال وفي كلام الصفى الهندى كما بينته في الاصل تصريح بأن الازالة أعم من النقل وانه من افراد الازالة التى هي معنى النسخ لانها تارة تكون في الذات وتارة تكون في الصفات بخلاف النقل ليس فيه الازالة الصفة لان الذات فيه باقية وانما تنعدم

وان ورد مطلقا في موضع مقيدا في موضع آخر فذلك على أقسام*
(الاول) أن يختلفا في السبب والحكم فلا يحمل أحدهما على الآخر بالاتفاق كما حكاه القاضي أبو بكر الباقلاني وامام الحرمين الجويني والكيا الهراسي وابن برهان والآمدي وغيرهم *
(القسم الثاني) ان يتفقا في السبب والحكم فيحمل أحدهما على الآخر كما لو قال ان ظاهرت فأعتق رقبة * وقال في موضع آخر ان ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة وقد نقل الاتفاق في هذا القسم القاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الوهاب وابن فورك والكيا الطبري وغيرهم * وقال ابن برهان في الاوسط اختلف أصحاب أبي حنيفة في هذا القسم فذهب بعضهم الى أنه لا يحمل والصحيح من مذهبهم أنه يحمل ونقل أبو زيد الحنفي وأبو منصور الماتريدي في تفسيره ان أبا حنيفة يقول بالحمل في هذه الصورة وحكى الطرسوسي الخلاف فيه عن المالكية وبعض الحنابلة وفيه نظر فان من جملة من نقل الاتفاق القاضي عبد الوهاب وهو من المالكية * ثم بعد الاتفاق المذكور وقع الخلاف بين المتفقين فرجح ابن الحاجب وغيره أن هذا الحمل هو بيان للمطلق أى دال على أن المراد بالمطلق هو المقيد وقيل انه يكون نسخا أى دالا على نسخ حكم المطلق السابق بحكم المقيد اللاحق والاول أولى وظاهر اطلاقهم أنه لا فرق في هذا القسم بين أن يكون المطلق متقدما أو متأخرا او جهل السابق فانه يتعين الحمل كما حكاه الزركشي *
(القسم الثالث) أن يختلفا في السبب دون الحكم كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها بالايمان في كفارة القتل فالحكم واحد وهو وجوب الاعتاق في الظهار والقتل مع كون الظهار والقتل سببين مختلفين فهذا القسم هو موضع الخلاف فذهب كافة الحنفية الى عدم جواز التقييد * وحكاه القاضي عبد الوهاب عن أكثر المالكية وذهب جمهور الشافعية الى التقييد * وذهب جماعة من محققي الشافعية الى أنه يجوز تقييد المطلق بالقياس على ذلك المقيد ولا يدعى وجوب هذا القياس بل يدعى انه ان حصل القياس الصحيح ثبت التقييد والا فلا * قال الرازي في المحصول وهو القول المعتدل قال واعلم ان صحة هذا القول انما تثبت اذا أفسدنا القولين الاولين أما الاول يعني مذهب جمهور الشافعية فضعيف جدا لان الشارع لو قال أوجبت في كفارة القتل رقبة مؤمنة وأوجبت في كفارة الظهار رقبة كيف كانت لم يكن أحد الكلامين مناقضا للآخر فعلمنا أن تقييد أحدهما لا يقتضي تقييد الآخر لفظا * وقد احتجوا بأن القرآن كالكلمة الواحدة وبأن الشهادة لما قيدت بالعدالة مرة واحدة وأطلقت في سائر الصور حملنا المطلق على المقيد فكذا هنا * والجواب عن الاول بأن القرآن كالكلمة الواحدة في أنها لا تتناقض لا في كل شيء والا وجب أن يتقيد كل عام ومطلق بكل خاص ومقيد وعن الثاني انا انما قيدناه بالاجماع وأما القول الثاني يعني مذهب الحنفية فضعيف لان دليل القياس وهو أن العمل به دفع للضرر المظنون عام في كل الصور انتهى * قال امام الحرمين الجويني في دفع ما قالوه من أن كلام الله في حكم الخطاب الواحد إن هذا الاستدلال من فنون الهذيان فان قضايا الالفاظ في كتاب الله مختلفة متباينة لبعضها حكم التعلق والاختصاص ولبعضها حكم الاستقلال والانقطاع فمن ادعى تنزيل جهات الخطاب على حكم كلام واحد مع العلم بأن كتاب الله فيه النفي والاثبات والامر والزجر والاحكام المتغايرة فقد ادعى أمرا عظيما انتهى * ولا يخفاك أن اتحاد الحكم بين المطلق والمقيد يقتضي حصول التناسب بينهما بجهة الحمل ولا تحتاج في مثل ذلك الى هذا الاستدلال البعيد فالحق ما ذهب اليه القائلون بالحمل *
وفي المسئلة مذهب رابع لبعض الشافعية وهو أن حكم المطلق بعد المقيد من جنسه موقوف على الدليل فان قام الدليل على تقييده قيد وان لم يقم الدليل صار كالذي لم يرد فيه نص فيعدل منه الى غيره من الادلة * قال الزركشي وهذا أفسد المذاهب لان النصوص المحتملة يكون الاجتهاد فيها عائدا اليها ولا يعدل الى غيره *

صفه كونه في هذا المقام ويتجدد له صفة كونه في هذا المقام فيكون استعمال النسخ في النقل حقيقيا على القول الاول أيضا ويكون تضعيف المصنف للقول الثاني من حيث قصر معنى النسخ على النقل لا من حيث شموله له أيضا لكن الذي في اللمع والنسخ في اللغة يستعمل في الوضع والازالة يقال نسخت الشمس الظل ونسخت الرياح الآثار اذا أزالتها ويستعمل في النقل يقال نسخت الكتاب اذا نقلت ما فيه وان لم تزل شيئا عن موضعه اه وفي العضد النسخ في اللغة يقال لمعنيين للازالة نسخت الشمس الظل ونسخت الرياح آثار القدم أى ازالته وللنقل نسخت الكتاب أى نقلت ما فيه الى آخر ونسخت النخل بالمعجمة أى نقلتها من موضع الى موضع واختلف في حقيقته فقيل حقيقة لهما فهو مشترك بينهما وقيل للاول وهو الازالة وللنقل مجاز باسم الملزوم اذ في النقل ازالة عن موضعه الاول وقيل للثاني وهو النقل وللازالة مجاز باسم الملزوم ولا يتعلق به غرض علمي اه وقوله نسخت النخل قال في الحواشي المنقول النحل بالحاء المهملة السجستاني أن يحول ما في الخلية من

وفي المسئلة مذهب خامس وهو أن يعتبر أغلظ الحكمين في المقيد فان كان حكم المقيد أغلظ حمل المطلق على المقيد ولا يحمل على اطلاقه الا بدليل لان التغليظ الزام وما تضمنه الالزام لا يسقط التزامه باحتمال ✡ قال الماوردى وهذا أولى المذاهب ✡ قلت بل هو أبعدها من الصواب ✡

(القسم الرابع) أن يختلفا في الحكم نحوا كس يتيما أطعم يتيما عالما فلا خلاف في أنه لا يحمل أحدهما على الآخر بوجه من الوجوه سواء كانا مثبتين أو منفيين أو مختلفين اتحد سببهما أو اختلف ✡ وقد حكى الاجماع جماعة من المحققين آخرهم ابن الحاجب *

(البحث الثالث) اشترط القائلون بالحمل شروطا سبعة

(الاول) أن يكون المقيد من باب الصفات مع ثبوت الذوات في الموضعين فأما في اثبات أصل الحكم من زيادة أو عدد فلا يحمل أحدهما على الآخر وهذا كايجاب غسل الاعضاء الاربعة في الوضوء مع الاقتصار على عضوين في التيمم فان الاجماع منعقد على أنه لا يحمل اطلاق التيمم على تقييد الوضوء حتى يلزم التيمم في الاربعة الاعضاء لما فيه من اثبات حكم لم يذكر وحمل المطلق على المقيد يختص بالصفات كما ذكرنا ✡ وممن ذكر هذا الشرط القفال الشاشى والشيخ أبو حامد الاسفرائنى والماوردى والرويانى ✡ ونقله الماوردى عن الابهرى من المالكية ونقل الماوردى أيضا عن ابن خيران من الشافعية أن المطلق يحمل على المقيد في الذات وهو قول باطل

(الشرط الثانى) أن لا يكون للمطلق الا أصل واحد كاشتراط العدالة في الشهود على الرجعة والوصية واطلاق الشهادة في البيوع وغيرها فهي شرط في الجميع وكذا تقييد ميراث الزوجين بقوله (من بعد وصية توصون بها أودين) واطلاق الميراث فيما أطلق فيه فيكون ما أطلق من المواريث كلها بعد الوصية والدين ✡ فأما اذا كان المطلق دائرا بين قيدين متضادين نظر فان كان السبب مختلفا لم يحمل اطلاقه على أحدهما الا بدليل فيحمل على ما كان القياس عليه أولى أو ما كان دليل الحكم عليه أقوى ✡ وممن ذكر هذا الشرط الاستاذ أبو منصور والشيخ أبو اسحق الشيرازى في اللمع والماوردى وحكى القاضى عبد الوهاب الاتفاق على اشتراطه ✡ قال الزركشى وليس كذلك فقد حكى القفال الشاشى فيه خلافا لاصحابنا ولم يرجح شيئا *

(الشرط الثالث) أن يكون في باب الاوامر والاثبات أما في جانب النفى والنهى فلا فانه يلزم منه الاخلال باللفظ المطلق مع تناول النفى والنهى وهو غير سائغ ✡ وممن ذكر هذا الشرط الآمدى وابن الحاجب وقالا لا خلاف في العمل بمدلولهما والجمع بينهما لعدم التعذر فاذا قال لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا (١) ولا مسلما اذ لو أعتق واحدا منهما لم يعمل بهما وأما صاحب المحصول فسوى بين الامر والنهى ورد عليه القرافي بمثل ما ذكره الامدى وابن الحاجب وأما الاصفهانى فتبع صاحب المحصول وقال حمل المطلق على المقيد لا يختص بالامر والنهى بل يجرى في جميع أقسام الكلام * قال الزركشى وقد يقال لا يتصور توارد المطلق والمقيد في جانب النفى والنهى وما ذكروه من المثال انما هو من قبيل أفراد بعض مدلول العام وفيه ما تقدم من خلاف ابى ثور فلا وجه لذكره هنا انتهى ✡ والحق عدم الحمل في النفى والنهى وممن اعتبر هذا الشرط ابن دقيق العيد وجعله أيضا شرطا في بناء العام على الخاص *

(الشرط الرابع) ان لا يكون في جانب الاباحة ✡ قال ابن دقيق العيد إن المطلق لا يحمل على المقيد في جانب الاباحة اذ لا تعارض بينهما وفي المطلق زيادة قال الزركشى وفيه نظر

(الشرط الخامس) أن لا يمكن الجمع بينهما الا بالحمل فان امكن بغير إعمالها فانه أولى من تعطيل ما دل عليه احدهما ذكره ابن الرفعة في المطلب ✡

(الشرط السادس) أن لا يكون المقيد ذكر معه قدر زائد يمكن أن يكون القيد لاجل ذلك القدر الزائد فلا يحمل

(١) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ولعله هكذا لم يجزئه أن يعتق مكاتبا لا كافرا ولا مسلما

المطلق

النحل والعسل الى اخرى اه وقوله اذ في النقل ازالة عن موضعه الاول قال في الحواشى يشعر بان الازالة لازم والنقل ملزوم فلا يستقيم ماذكره من كونه للنقل مجازا باسم الملزوم وللازالة باسم اللازم بل العكس نعم لو ذكر ان في الازالة نقلا عن حالة الى حالة لصح ماذكره اه فليتأمل (وحده) أى النسخ بمعنى الناسخ ولو مجازا على طريق الاستخدام أو الناسخ المفهوم من النسخ لما سيأتى ان هذا حد للناسخ لا للنسخ (شرعا) ظرف اعتبارى متعلق بمعنى نسبة الخبر الى المبتدا أو بمحذوف حالا من المضاف اليه أى حد الناسخ حال كون الناسخ في معنى الشرع أى معدودا من المعانى المتعارفة بين أهل الشرع (الخطاب) أى اللفظ بدليل قوله (الدال) اذ المتبادر من الخطاب الموصوف بالدلالة اللفظ لكن ينبغى أن يراد الدال ولو بطريق المفهومية لجواز النسخ بالمفهوم الذى هو مدلول للفظ في الجملة كما يعلم من حده وان يكون اعتبار الخطاب معنى اللفظ باعتبار الغالب لجواز النسخ بغيره كالتقرير كما تقدم والفعل كما صرح به الامام الرازى وابن الحاجب وغيرهما بل

المطلق على المقيد ههنا قطعا

(الشرط السابع) أن لا يقوم دليل يمنع من التقييد فان قام دليل على ذلك فلا تقييد

﴿ البحث الرابع ﴾ اعلم أن ما ذكر في التخصيص للعام فهو جار في تقييد المطلق فارجع في تفاصيل ذلك الى ماتقدم في باب التخصيص فذلك يغنيك عن تكثير المباحث في هذا الباب *

﴿ فائدة ﴾ قال في المحصول اذا اطلق الحكم في موضع وقيد مثله في موضعين بقيدين متضادين كيف يكون حكمه * مثاله قضاء رمضان الوارد مطلقا في قوله سبحانه (فعدة من أيام أخر) وصوم التمتع الوارد مقيدا بالتفريق في قوله (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم) وصوم كفارة الظهار الوارد مقيدا بالتتابع في قوله (فصيام شهرين متتابعين) قال فمن زعم أن المطلق يتقيد بالمقيد لفظا ترك المطلق ههنا على اطلاقه لانه ليس تقييده بأحدهما أولى من تقييده بالآخر ومن حمل المطلق على المقيد لقياس حمله ههنا على ما كان القياس عليه اولى انتهى * وقد تقدم في الشرط الثاني من المبحث الذي قبل هذا المبحث الكلام في المطلق الدائر بين قيدين متضادين وانما ذكرنا هذه الفائدة لزيادة الايضاح *

﴿ الباب السادس في المجمل والمبين ﴾

(وفيه ستة فصول)

﴿ الفصل الاول في حدها ﴾ فالمجمل في اللغة المبهم من أجمل الامر اذا أبهم وقيل هو المجموع من اجمل الحساب اذا جمع وجعل جملة واحدة وقيل هو المتحصل من أجمل الشيء اذا حصله * وفي الاصطلاح ماله دلالة على احد معنيين لا مزية لاحدهما على الآخر بالنسبة اليه كذا قال الآمدي وفي المحصول هو ما أفاد شيئا من جملة أشياء وهو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه * قال ولا يلزم عليه قولك اضرب رجلا لان هذا اللفظ أفاد ضرب رجل وليس بمتعين في نفسه فأي رجل ضربته جاز وليس كذلك اسم القرء لانه يفيد اما الطهر وحده واما الحيض وحده واللفظ لا يعينه وقول الله تعالى أقيموا الصلاة يفيد وجوب فعل معين في نفسه غير متعين بحسب اللفظ * وقال ابن الحاجب هو في الاصطلاح مالم تتضح دلالته والمراد ما كان له دلالة في الاصل ولم تتضح فلا يرد المهمل وقيل هو اللفظ الذي لا يفهم منه عند الاطلاق شيء * واعترض عليه بأنه لا يطرد ولا ينعكس * أما عدم اطراده فلان المهمل كذلك وليس بمجمل وأيضا المستحيل كذلك لان المفهوم منه ليس بشيء اتفاقا وليس بمجمل لوضوح مفهومه واما عدم الانعكاس فلانه يجوز ان يفهم من المجمل أحد محامله لا بعينه كما في المشترك فلا يصدق الحد عليه وقال القفال الشاشي وابن فورك مالا يستقل بنفسه في المراد منه حتى يأتي تفسيره * والاولى أن يقال هو مادل دلالة لا يتعين المراد بها إلا بمعين سواء كان عدم التعين بوضع اللغة أو بعرف الشرع او بالاستعمال *

واما المبين فهو في اللغة المظهر من بان اذا ظهر يقال بين فلان كذا اذا أظهره وأوضح معناه وفي الاصطلاح هو ما افتقر الى البيان * والبيان مشتق من البين وهو الفراق لانه يوضح الشيء ويزيل اشكاله كذا قال ابن فورك وفخر الدين الرازي في المحصول قال أبو بكر الرازي سمي بيانا لانفصاله عما يلتبس من المعاني وأما في الاصطلاح فهو الدال على المراد بخطاب لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد كذا قال في المحصول * ويطلق ويراد به الدليل على المراد ويطلق على فعل المبين ولاجل اطلاقه على المعاني الثلاثة اختلفوا في تفسيره بالنظر اليها فالصيرفي لاحظ فعل المبين فقال البيان اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي وقال القاضي في مختصر التقريب وهذا ما أرتضاه من خاض في الاصول من أصحاب الشافعي واعترضه ابن السمعاني بان لفظ البيان أظهر من لفظ اخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجلي ولاحظ القاضي ابو بكر وامام الحرمين والغزالي والامدي والفخر الرازي وا كثر المعتزلة الدليل فقالوا هو الموصل بصحيح النظر فيه الى العلم

الظاهر ان رفع الحكم لا يكون ولو بحسب الغالب مدلولا للفظ مطابقة أو تضمنا بل التزاما وقد يمنع هذا الجواز ان يقول الشارع نسخت هذا الحكم أو رفعته بكذا أو هذا منسوخ أو مرفوع بكذا فليتأمل (على رفع) تعلق (الحكم) التنجيزي ولو حكما ليدخل النسخ قبل التمكن لعدم دخول وقت الفعل أو عدم مضي زمن يسعه أي على ارتفاعه في الزمن الثاني بمعنى ان التعلق الذي كان يظن تحققه في الزمان الثاني لولا الناسخ قد علم عدم تحققه فيه بورود الناسخ (الثابت) صفة الحكم المتعلق تعلقا تنجيزيا أو التعليق المقدر أي الموجود (بالخطاب) صلة الثابت وهو أيضا جرى على الغالب اذ الحكم المرفوع قد يكون ثبوته بغير الخطاب كالفعل (المتقدم) في الورود الى المكلفين على الخطاب (الدال على الرفع) صفة الخطاب (على وجه) حال من فاعل الدال اى حال كونه مع وجه وحال (لولاه) أى لولا ذلك الخطاب الدال مع ذلك الوجه موجود (لكان) ذلك الحكم (ثابتا) أى مظنون الثبوت في الزمان الثاني وجملة لولاه الى آخره صفة وجه والعائد مقدر أي معه (مع تراخيه) حال

او الظن بالمطلوب ولاحظ أبو عبدالله البصرى (١) نفسه فحده بحد العلم وحكى أبو الحسين عنه انه العلم الحادث لان البيان هو مابه يتبين الشيء والذى يتبين به الشيء هو العلم الحادث قال ولهذا لا يوصف الله سبحانه بأنه مبين لان علمه لذاته لا بعلم حادث ☆ قال العبدرى بعد حكاية المذاهب الصواب أن البيان هو مجموع هذه الامور وقال شمس الأئمة السرخسى الحنفى اختلف أصحابنا في معنى البيان فقال أكثرهم هو اظهار المعنى وايضاحه للمخاطب وقال بعضهم هو ظهور المراد للمخاطب والعلم بالأمر الذى حصل له عند الخطاب قال وهو اختيار أصحاب الشافعى لأن الرجل يقول بان هذا المعنى أى ظهر والاول أصح أى الاظهار انتهى ☆ قال الاستاذ أبو بكر الاسفرائنى قال أصحابنا انه الافهام بأى لفظ كان وقال أبو بكر الدقاق انه العلم الذى يتبين به المعلوم وقال الشافعى في الرسالة ان البيان اسم جامع لأمور مجتمعة الاصول متشعبة الفروع ☆

☆ (الفصل الثانى) ❋ اعلم أن الاجمال واقع في الكتاب والسنة قال أبو بكر الصيرفي ولا أعلم أحدا أبى هذا غير داود الظاهرى وقيل انه لم يبق مجمل في كتاب الله تعالى بعد موت النبى صلى الله عليه وآله وسلم وقال امام الحرمين ان مختار (٢) مايثبت التكليف به لا اجمال فيه لان التكليف بالمجمل تكليف بالمحال ومالا يتعلق به تكليف فلا يبعد استمرار الاجمال فيه بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم ☆ قال الماوردى والرويانى يجوز التعبد بالخطاب المجمل قبل البيان لانه صلى الله عليه وآله وسلم بعث معاذا الى اليمن وقال ادعهم الى شهادة أن لا إله إلا الله الحديث وتعبدهم بالتزام الزكاة قبل بيانها قالوا وانما جاز الخطاب بالمجمل وان كانوا لا يفهمونه لأحد أمرين (الاول) أن يكون اجماله توطئة للنفس على قبول مايتعقبه من البيان فانه لو بدأ في تكليف الصلاة وبينها لجاز أن تنفر النفوس منها ولا تنفر من اجمالها (والثانى) ان الله تعالى جعل من الاحكام جليا وجعل منها خفيا ليتفاضل الناس في العمل بها ويثابوا على الاستنباط لها فلذلك جعل منها مفسرا جليا وجعل منها مجملا خفيا ☆ قال الأستاذ أبو اسحق الشيرازى وحكم المجمل التوقف فيه الى أن يفسر ولا يصح الاحتجاج بظاهره في شيء يقع فيه النزاع قال الماوردى ان كان الاجمال من جهة الاشتراك واقترن به تبيينه أخذ به فان تجرد عن ذلك واقترن به عرف يعمل به فان تجرد عنهما وجب الاجتهاد في المراد منه وكان من خفى الاحكام التى وكل العلماء فيها الى الاستنباط فصار داخلا في المجمل لخفائه وخارجا منه لامكان الاستنباط ☆

(الفصل الثالث) الاجمال اما أن يكون في حال الافراد أو التركيب والاول اما أن يكون بتصريفه نحو قال من القول والقيلولة ونحو مختار فانه صالح للفاعل والمفعول قال العسكرى ويفترقان تقول في الفاعل مختار لكذا وفي المفعول مختار من كذا ومنه قوله تعالى (لا تضار والدة بولدها) (ولا يضار كاتب ولا شهيد) واما أن يكون بأصل وضعه فاما ان تكون معانيه متضادة كالقرء للطهر والحيض والناهل للعطشان والريان أو متشابهة غير متضادة فاما أن يتناول معانى كثيرة بحسب خصوصياتها فهو المشترك واما بحسب معنى تشترك فيه فهو المتواطىء ❋ والاجمال كما يكون في الاسماء على ماقدمنا يكون في الافعال كعسعس بمعنى أقبل وأدبر ويكون في الحروف كتردد الواو بين العطف والابتداء وكما يكون في المفردات يكون في المركبات نحو قوله تعالى (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) لتردده بين الزوج والولى ويكون أيضا في مرجع الضمير اذا تقدمه أمران أو أمور يصلح لكل واحد منها ويكون في الصفة نحو طبيب ماهر لترددها بين أن تكون للمهارة مطلقا أو للمهارة في الطب ويكون في تعدد المجازات المتساوية مع مانع يمنع من حمله على الحقيقة فان اللفظ يصير مجملا بالنسبة الى تلك المجازات اذ ليس الحمل على بعضها أولى من الحمل على البعض الآخر كذا قال الآمدى والصفى الهندى وابن الحاجب ☆ وقد يكون في فعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم اذا فعل فعلا يحتمل وجهين احتمالا واحدا ☆ وقد يكون فيما ورد من

(١) كذا بالاصل ولعله سقط من العبارة لفظة المدلول أو مايقوم مقامها كما يعلم من المختصر وشرحه
(٢) كذا بالاصل ولعل الصواب ان المختار أن مايثبت الخ

الاوامر

ايضا من فاعل الدال اى حال كونه مصاحبا لتراخيه (عنه) أى عن ذلك الحكم الثابت بالخطاب المتقدم فقوله الخطاب جنس يخرج به الرفع بنحو الموت والنوم والغفلة وكذا الاجماع لكن مخالفة المجمعين تتضمن ناسخا والقياس وان جاز النسخ به على الصحيح الان ذلك لاستناده الى النص فكأنه الناسخ وقوله على رفع الحكم قيد يخرج الخطاب الدال على ثبوته وقضية ذلك انه لو ورد خطاب بعدم وجوب شيء مثلا ثم ورد خطاب آخر بوجوبه لا يكون الثانى ناسخا اذ لم يدل على رفع الحكم بل على ثبوته ولم أر في ذلك شيئا والظاهر خلافه فينبغى ان يراد بالحكم الثابت مايشمل انتفاء الحكم أيضا وقوله الثابت يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم قبل ثبوته بان لم يبلغ المكلفين وقوله بالخطاب يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالبراءة الاصلية وكذا بالاجماع فلا يجوز نسخه كما أوضحته في الآيات البينات وقوله على وجه الى آخره يخرج الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم اذا لم يكن على ذلك الوجه بأن يكون رفع الحكم مفهوما مما اتصل بالخطاب

الاوامر بصيغة الخبر كقوله تعالى (والجروح قصاص) وقوله (والمطلقات يتربصن بانفسهن) فذهب الجمهور الى أنها تفيد الايجاب وقال آخرون يتوقف فيهاحتى يرد دليل يبين المراد بها ☆

(الفصل الرابع) فيما لااجمال فيه وهو أمور قد يحصل فيها الاشتباه على البعض فيجعلها داخلة في قسم المجمل وليست منه *

(الاول) في الالفاظ التى علق التحريم فيها على الاعيان كقوله تعالى (حرمت عليكم الميتة) (حرمت عليكم أمهاتكم) فذهب الجمهور الى أنه لااجمال في ذلك وقال الكرخى والبصرى إنها مجملة ☆ احتج الجمهور بأن الذى يسبق الى الفهم من قول القائل هذا طعام حرام هو تحريم أكله ومن قول القائل هذه المرأة حرام هو تحريم وطئها وتبادر الفهم دليل الحقيقة فالمفهوم من قوله (حرمت عليكم الميتة) هو تحريم الاكل لان ذلك هو المطلوب من تلك الاعيان وكذا قوله (حرمت عليكم أمهاتكم) فان المفهوم منه هو تحريم الوطء * واحتج الكرخى والبصرى بأن هذه الاعيان غير مقدورة لنا لو كانت معدومة فكيف اذا كانت موجودة فاذا لايمكن اجراء اللفظ على ظاهره بل المراد تحريم فعل من الافعال المتعلقة بتلك الاعيان وذلك الفعل غير مذكور وليس بعضها أولى من بعض فاما ان يضمر الكل وهو محال لانه اضمار من غير حاجة وهو غير جائز أو يتوقف في الكل وهو المطلوب وأيضا لو دلت على تحريم فعل معين لوجب أن يتعين ذلك الفعل في كل المواضع وليس كذلك * وأجيب بأنه لانزاع في أنه لايمكن اضافة التحريم الى الاعيان لكن قوله ليس اضمار بعض الاحكام أولى من بعض ممنوع فان العرف يقتضى اضافة التحريم الى الفعل المطلوب منه وهو تحريم الاستمتاع وتحريم الاكل فهذا البعض متضح متعين بالعرف ☆

(الثانى) لااجمال في مثل قوله تعالى (وامسحوا برؤسكم) والى ذلك ذهب الجمهور وذهب الحنفية الى أنه مجمل لتردده بين الكل والبعض والسنة بينت البعض وحكاه في المعتمد عن أبى عبد الله البصرى * ثم اختلف القائلون بأنه لااجمال فقالت المالكية انه يقتضى مسح الجميع لان الرأس حقيقة في جميعه والباء انما دخلت للالصاق وقال الشريف المرتضى فيما حكاه عنه صاحب المصادر انه يقتضى التبعيض قال لان المسح فعل متعد بنفسه غير محتاج الى حرف التعدية بدليل قوله مسحته كله فينبغى أن يفيد دخول الباء فائدة جديدة فلو لم يفد البعض بقى اللفظ عاريا عن الفائدة * وقالت طائفة انه حقيقة فيما ينطلق عليه الاسم وهو القدر المشترك بين مسح الكل والبعض فيصدق بمسح البعض ونسبه في المحصول الى الشافعى قال البيضاوى وهو الحق ☆ ونقل ابن الحاجب عن الشافعى وابى الحسين وعبد الجبار ثبوت البعض بالعرف * والذى في المعتمد لابى الحسين وعبد الجبار انها تفيد في اللغة تعميم مسح الجميع لانه متعلق بما سمى رأسا وهو اسم لجملة الرأس لا للبعض ولكن العرف يقتضى الصاق المسح بالرأس اما بجميعه واما ببعضه لصدق الاسم عليه وعبارة الشافعى فى كتاب أحكام القرآن أن من مسح من رأسه شيئا فقد مسح برأسه ولم تحتمل الآية الا هذا * قال فدلت السنة أنه ليس على المرء مسح رأسه كله واذا دلت السنة على ذلك فمعنى الآية أن من مسح شيئا من رأسه أجزأه انتهى * فلم يثبت التبعيض بالعرف كما زعم ابن الحاجب ☆ ولا يخفاك أن الافعال المنسوبة الى الذوات تصدق بالبعض حقيقة لغوية فمن قال ضربت رأس زيدا وضربت برأسه صدق ذلك بوقوع الفعل على جزء من الرأس فهكذا مسحت رأس زيد ومسحت برأسه ☆ وعلى كل حال فقد جاء في السنة المطهرة مسح كل الرأس ومسح بعضه فكان ذلك دليلا مستقلا على أنه يجزئ مسح البعض سواء كانت الآية من قبيل المجمل أم لا ☆

(الثالث) لااجمال في مثل قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا) عند الجمهور وقال بعض الحنفية انها مجملة اذ اليد العضو من المنكب والمرفق والكوع لاستعمالها فيها والقطع للابانة والشق لاستعماله فيهما * وأجاب الجمهور بأن اليد تستعمل مطلقة ومقيدة فالمطلقة تنصرف الى الكوع بدليل آية التيمم وآية السرقة وآية

من نحو غاية أو علة وقوله مع تراخيه عنه يخرج الخطاب الدال على الرفع المذكور المتصل بالخطاب المتقدم لكونه نحو شرط أو استثناء فلا يكون بدلالته على رفع الحكم في بعض الاحوال ناسخا فاد هذا الاحتراز أن الرافع المتصل لايكون ناسخا وأفاد الاحتراز الذى قبله ان الرافع المستقل اذا تقدمه الرفع بالمتصل لايكون ناسخا فان قلت بقى مالو كان الدال على الرفع مستقلا ولم يتراخ كقول الشارع بحضرة المكلفين أوجبت عليكم كذا رفعت وجوبه عليكم ولايتجه الا كون هذا ناسخا قلت المراد بتراخيه عنه استقلاله كما يشعر به بيان محترزه السابق ولو سلم فالظاهر عدم وقوع هذا القسم فلم يعتبروه ونظروا في التعريف الى الواقع هكذا يظهر في تقرير هذا المقام و(هذا) الحد الذى ذكره المصنف انما هو (حد للناسخ) لا للنسخ المترجم به ولا يرد على المصنف ان صنيعه يوهم ان هذا حد النسخ مع فساد ذلك لان المقدمات التى يقصد بها بالذات المبتدى ونحوه كثيرا ما يعتمد فيها على توقيف المعلم على ان التامل الصحيح يرشد الى ان المراد حد الناسخ ولانه ترك حد نفس النسخ مع

المحاربة * واجاب بعضهم بأن اليدحقيقة في العضو الى المنكب ولما دونه مجاز فلا اجمال في الآية وهذا هو الصواب * وقدجاءت السنة بأن القطع من الكوع فكان ذلك مقتضيا للمصير الى المعنى المجازى في الآية * ويجاب عماذكر في القطع بأن الاجمال انما يكون مع عدم الظهور في أحد المعنيين وهو ظاهر في القطع لا في الشق الذى هو مجرد قطع بدون ابانة ☆

(الرابع) لا إجمال في نحو لاصلاة الابطهور . لاصلاة الابفاتحة الكتاب . لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لانكاح الابولى . لاصلاة لجار المسجد الافي المسجد والى ذلك ذهب الجمهور قالوا لانه ان ثبت عرف شرعى في اطلاقه للصحيح كان معناه لاصلاة صحيحة ولاصيام صحيح ولانكاح صحيح فلا اجمال . وان لم يثبت عرف شرعى فان ثبت فيه عرف لغوى وهو ان مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى نحو لاعلم الامانفع . ولا كلام الاما أفاد فيتعين ذلك فلا اجمال . وان قدر انتفاؤها فالاولى حمله على نفى الصحة دون الكمال لان مالايصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف مالايكمل فكان أقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة فلا اجمال وهذا بناء منهم على أن الحقيقة متعذرة(١) لوجوب الذات في الخارج و يمكن ان يقال إن المنفى هو الذات الشرعية والتى وجدت ليست بذات شرعية فيبقى حمل الكلام على حقيقته وهى نفى الذات الشرعية فان دل دليل على أنه لايتوجه النفى اليها كان توجهه الى الصحة أولى لانها أقرب المجازين اذ توجيهه الى نفى الصحة يستلزم نفى الذات حقيقة بخلاف توجيهه الى الكمال ☆ فانه لايستلزم نفى الذات فكان توجيهه الى الصحة أقرب المجازين اليها فلا اجمال وليس هذا من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب ترجيح أحد المجازين على الآخر بدليل * وذهب القاضى أبو بكر الباقلانى والقاضى عبد الجبار وأبو على الجبائى وابنه أبو هاشم و أبو عبد الله البصرى الى أنه مجمل ونقله الاستاذ أبو منصور عن أهل الرأى ☆ واختلف هؤلاء في تقرير الاجمال على ثلاثة وجوه (الاول) انه ظاهر في نفى الوجود وهو لايمكن لانه واقع قطعا فاقتضى ذلك الاجمال (الثانى) انه ظاهر في نفى الوجود ونفى الحكم فصار مجملا (الثالث) انه متردد بين نفى الجواز ونفى الوجوب فصار مجملا قال بعض هؤلاء في تقرير الاجمال إما أن يحمل على الكل وهو اضمار من غير ضرورة ولانه قد يفضى أيضا الى التناقض لانا لو حملناه على نفى الصحة ونفى الكمال معا كان نفى الصحة يقتضى نفيها ونفيها يستلزم نفى الذات وكان نفى الكمال يقتضى ثبوت الصحة فكان مجملا من هذه الحيثية وهذا كله مدفوع بما تقدم *

(الخامس) لا اجمال في نحو قوله رفع عن أمتى الخطأ والنسيان مماينفى فيه صفة والمراد نفى لازم من لوازمه والى ذلك ذهب الجمهور لان العرف في مثله قبل ورود الشرع نفى المؤاخذة ورفع العقوبة فان السيد اذا قال لعبده رفعت عنك الخطأ كان المفهوم منه أنى لا أؤاخذك به ولا أعاقبك عليه فلا اجمال ☆ قال الغزالى قضية اللفظ رفع نفس الخطأ والنسيان وهو غير معقول فالمراد به رفع حكمه لا على الاطلاق بل الحكم الذى علم بعرف الاستعمال قبل الشرع وهو رفع الاثم فليس بعام في جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيرهما وقال أبو الحسين وأبو عبد الله البصرى انه مجمل لان ظاهره نفس رفع الخطأ والنسيان وقد وقعا ☆ وقد حكى شارح المحصول في هذه المسئلة ثلاثة مذاهب (أحدها) انه مجمل (والثانى) الحمل على رفع العقاب آجلا والاثم عاجلا قال وهو مذهب الغزالى (والثالث) رفع جميع الاحكام الشرعية واختاره الرازى في المحصول وممن حكى هذه الثلاثة المذاهب القاضى عبد الوهاب في الملخص ونسب الثالث الى أكثر الفقهاء من الشافعية والمالكية واختار هو الثانى * والحق ماذهب اليه الجمهور للوجه الذى قدمنا ذكره ☆

(السادس) اذا دار لفظ الشارع بين مدلولين ان حمل على أحدهما أفاد معنى واحدا وان حمل على الآخر أفاد معنيين ولا ظهور له في أحد المعنيين اللذين دار بينهما قال الصفى الهندى ذهب الاكثرون الى انه ليس بمجمل

(١) كذا بالأصل ولعل الصواب غير متعذرة لوجود الذات في الخارج تأمل *

انه المترجم به (و) ذلك اما لانا نمنع ذلك بل أن يصح ان يجعل ماذكره حدا للنسخ بتقدير مضاف أى رفع الخطاب الدال على رفع الحكم الى آخره واما لانا نسلمه ونقول هذا الحد الذى ذكره للناسخ (يؤخذ منه حد) نفس (النسخ) أى تحديده فانه أنسب بقوله (بانه رفع الحكم المذكور) أى الثابت بالخطاب المتقدم (بخطاب) وانته في ذكر مابقى من حد الناسخ (الى اخره) فتزيد على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ثم فسر رفع الحكم بقوله (أى رفع تعلقه) أى تعلق الحكم التنجيزى ولو حكما كما تقدم (بالفعل) أى بفعل المكلف بالمعنى الشامل لفعل لسانه وقلبه أيضا أو بالفعل لا بالقوة فيكون تقييد التعلق بالتنجيزى احترازا عن المغنى ثم شرع الشارح في بيان محترزات حد النسخ المأخوذ منه بدليل جعل الخارج بالقيود هو نفس الرفع فان الرفع انما يخرج من حد النسخ لكون جنسه هو الرفع بخلاف الناسخ فان جنسه الخطاب فالخارج بالقيود منه هو الخطاب لا الرفع وبدليل قوله وبقولنا اذ لو كان المراد بيان محترزات حد الناسخ لم تتجه اضافة القول المذكور اليه مع تصريح المصنف به نعم يمكن أن يريد محترز الحدين لكن

بل هو ظاهر في افادة المعنيين اللذين هما أحد مدلوليه وذهب الاقلون الى انه مجمل وبه قال الغزالى واختاره ابن الحاجب واختار الاول الآمدى لتكثير الفائدة * قال الآمدى والهندى محل الخلاف انما هو فيما اذا لم يكن حقيقة في المعنيين فانه يكون مجملا أو حقيقة في أحدهما فالحقيقة مرجحة وظاهره جعل الخلاف فيما اذا كانا مجازين لانهما اذا لم يكونا حقيقتين ولا أحدهما حقيقة والآخر مجازا فما بقى الا أن يكونا مجازين ☆ قال الزركشى والحق ان صورة المسئلة أعم من ذلك وهو اللفظ المحتمل لمتساويين سواء كانا حقيقتين أو مجازين أو أحدهما حقيقة مرجوحة والآخر مجازا راجحا عند القائل بتساويهما ويكون ذلك باعتبار الظهور والخفاء انتهى ☆ والحق انه مع عدم الظهور في أحد مدلوليه يكون مجملا ولا يصح جعل تكثير الفائدة مرجحا ولا رافعا للاجمال فان أكثر الالفاظ ليس لها الا معنى واحد فليس الحمل على كثرة الفائدة بأولى من الحمل على المعنى الواحد لهذه الكثرة التى لا خلاف فيها ☆

(السابع) لا اجمال فيما كان له مسمى لغوى ومسمى شرعى كالصوم والصلاة عند الجمهور بل يجب الحمل على المعنى الشرعى لان النبى صلى الله عليه وآله وسلم بعث لبيان الشرعيات لا لبيان معانى الالفاظ اللغوية والشرع طارىء على اللغة وناسخ لها فالحمل على الناسخ المتأخر أولى وذهب جماعة الى انه مجمل ونقله الاستاذ أبو منصور عن أكثر أصحاب الشافعى * وذهب جماعة الى التفصيل بين أن يرد على طريقة الاثبات فيحمل على المعنى الشرعى وبين أن يرد على طريقة النفى فمجمل لتردده (فالأول) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم انى صائم فيستفاد منه صحة نية النهار (والثانى) كالنهى عن صوم أيام التشريق فلا يستفاد منه صحة صومها واختار هذا التفصيل الغزالى وليس بشىء ☆ وثم مذهب رابع وهو انه لا اجمال في الاثبات الشرعى والنهى اللغوى واختاره الآمدى ولا وجه له أيضا * والحق ما ذهب اليه الاولون لما تقدم * وهكذا اذا كان للفظ محمل شرعى ومحمل لغوى فانه يحمل على المحمل الشرعى لما تقدم ☆ وهكذا اذا كان له مسمى شرعى ومسمى لغوى فانه يحمل على الشرعى لما تقدم أيضا ☆ وهكذا اذا تردد اللفظ بين المسمى العرفي واللغوى فانه يقدم العرفي على اللغوى *

الفصل الخامس

في مراتب البيان للاحكام وهى خمسة بعضها أوضح من بعض (الاول) بيان التأكيد وهو النص الجلى الذى لا يتطرق اليه تأويل كقوله تعالى في صوم التمتع (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة) وسماه بعضهم بيان التقرير * وحاصله انه في الحقيقة التى تحتمل المجاز والعام المخصوص فيكون البيان قاطعا للاحتمال مقررا للحكم على ما اقتضاه الظاهر (الثانى) النص الذى ينفرد بادراكه العلماء كالواو والى في اية الوضوء فان هذين الحرفين مقتضيان لمعان معلومة عند أهل اللسان (الثالث) نصوص السنة الواردة بيانا لمشكل في القرآن كالنص على ما يخرج عند الحصاد مع قوله تعالى (وآتوا حقه يوم حصاده) ولم يذكر في القرآن مقدار هذا الحق (الرابع) نصوص السنة المبتدأة مما ليس في القرآن نص عليها ولا بالاجمال ولا بالتبيين ودليل كون هذا القسم من بيان الكتاب قوله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) (الخامس) بيان الاشارة وهو القياس المستنبط من الكتاب والسنة مثل الالفاظ التى استنبطت منها المعانى وقيس عليها غيرها لان الاصل اذا استنبط منه معنى وألحق به غيره لا يقال لم يتناوله النص بل تناوله لان النبى صلى الله عليه وآله وسلم أشار اليه بالتنبيه كالحاق المطعومات في باب الربويات بالاربعة المنصوص عليها لان حقيقة القياس بيان المراد بالنص وقد أمر الله سبحانه وتعالى أهل التكليف بالاعتبار والاستنباط والاجتهاد * ذكر هذه المراتب الخمس للبيان الشافعى في أول الرسالة وقد اعترض عليه قوم وقالوا قد أهمل قسمين وهما الاجماع وقول المجتهد اذا انقرض عصره وانتشر من غير نكير قال الزركشى في البحر انما أهملهما الشافعى لان كل واحد منهما انما يتوصل اليه باحد الاقسام الخمسة التى ذكرها الشافعى لان الاجماع لا يصدر الا عن دليل فان كان نصا فهو من الاقسام الاول وان

بتمام التكلف فقال (يخرج بقوله) أضاف القول للمصنف اما لانه قوله تقديرا فانه مفهوم من كلامه واما لانه قوله حقيقة فانه ذكره في حد الناسخ وهو بعينه معتبر في حد النسخ فكأنه قال يخرج بقوله في حد الناسخ باعتبار كونه من جملة حد النسخ كما استنبطناه ولا يخلو هذا عن تكلف (الثابت بالخطاب رفع الحكم الثابت) أى الحكم (بالبراءة الاصلية) اى بسبب براءة الذمة من التعلق المنسوبة تلك البراءة الى اصل عدم التعلق لكونها مستفادة منه ثم لما كان المتبادر من الحكم احد الاحكام الخمسة مع انه خلاف المراد هنا بل لا تصح ارادته لانه لاستلزامه التعلق ينافي ثبوته بالبراءة الاصلية اى المتسندة الى ان الاصل عدم التعلق فسره بقوله (اى عدم التكليف بشىء) (فرع) هذا العدم بالتكليف بشىء لا يسمى نسخا لانه ليس ثابتا بخطاب بل بأن الاصل براءة الذمة وعدم التعلق وانما جعلنا هذا التفسير للحكم لعدم استقامة كونه للبراءة الاصلية اذ يصير المعنى ان الحكم ثابت بعدم التكليف بشىء ولا يخفى فساده اذ عدم التكليف بشىء لا يكون منشأ للحكم وان كان لا

كان استنباطا فهو الخامس * قال ابن السمعانى يقع بيان المجمل بستة اوجه (احدها) بالقول وهو الاكثر (والثانى) بالفعل (والثالث) بالكتاب كبيان أسنان الديات وديات الاعضاء ومقادير الزكاة فانه صلى الله عليه وآله وسلم بينها بكتبه المشهورة (والرابع) بالاشارة كقوله الشهر هكذا وهكذا وهكذا يعنى ثلاثين يوما ثم أعاد الاشارة بأصابعه ثلاث مرات وحبس ابهامه في الثالثة اشارة الى أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين (الخامس) بالتنبيه وهو المعانى والعلل التى نبه بها على بيان الاحكام كقوله في بيع الرطب بالتمر أينقص الرطب اذا جف وقوله في قبلة الصائم أرأيت لو تمضمض (السادس) ماخص العلماء بيانه عن اجتهاد وهو مافيه الوجوه الخمسة اذا كان الاجتهاد موصلا اليه من أحد وجهين امامن أصل يعتبر هذا الفرع به واما من طريق أمارة تدل عليه وزاد شارح اللمع وجها سابعا وهو البيان بالترك كما روى ان آخر الامرين ترك الوضوء مما مست النار * قال الاستاذ أبو منصور رتب بعض أصحابنا ذلك فقال أعلاها رتبة ماوقع من الدلالة بالخطاب ثم بالفعل ثم بالاشارة ثم بالكتابة ثم بالتنبيه على العلة قال ويقع بيان من الله سبحانه وتعالى بها كلها خلا الاشارة انتهى * قال الزركشى لاخلاف أن البيان يجوز بالقول واختلفوا في وقوعه بالفعل والجمهور على أنه يقع بيانا خلافا لابى اسحق المروزى منا والكرخى من الحنفية حكاه الشيخ أبو اسحق في التبصرة انتهى * ولاوجه لهذا الخلاف فان النبى صلى الله عليه وآله وسلم بين الصلاة والحج بأفعاله وقال صلوا كما رأيتمونى أصلى حجوا كما رأيتمونى أحج . وخذوا عنى مناسككم ولم يكن لمن منع من ذلك متمسك لامن شرع ولامن عقل بل مجرد مجادلات ليست من الادلة في شيء *واذا ورد بعد المجمل قول وفعل وكل واحد منهما صالح لبيانه فان اتفقا وعلم سبق أحدهما فهو البيان قولا كان أو فعلا والثانى تأكيد له وقيل ان المتأخر ان كان الفعل لم يحمل على التأكيد لان الاضعف لايؤكد الاقوى وان جهل المتقدم منهما فلا يقضى على واحد منهما بأنه المبين بعينه بل يقضى بحصول البيان بواحد منهما لم نطلع عليه وهو الاول في نفس الامر وقيل يكونان بمجموعهما بيانا قيل هذا اذا تساويا في القوة فان اختلفا فالاشبه أن المرجوح هو المتقدم ورودا والالزم التأكيد بالاضعف هذا اذا اتفق القول والفعل *اما اذا اختلفا فذهب الجمهور ان المبين هو القول ورجح هذا فخر الدين الرازى وابن الحاجب سواء كان متقدما أو متأخرا ويحمل الفعل على الندب لان دلالة القول على البيان بنفسه بخلاف الفعل فانه لايدل الا بواسطة انضمام القول اليه والدال بنفسه أولى وقال أبو الحسين البصرى المتقدم منهما هو البيان كما في صورة اتفاقهما *

﴿ الفصل السادس في تأخير البيان عن وقت الحاجة ﴾

اعلم أن كل ما يحتاج الى البيان من مجمل وعام ومجاز ومشترك وفعل متردد ومطلق اذا تأخر بيانه فذلك على وجهين (الاول) ان يتأخر عن وقت الحاجة وهو الوقت الذى اذا تأخر البيان عنه لم يتمكن المكلف من المعرفة لما تضمنه الخطاب وذلك في الواجبات الفورية لم يجز لان الاتيان بالشيء مع عدم العلم به ممتنع عند جميع القائلين بالمنع من تكليف مالا يطلق وأما من جوز التكليف بما لا يطاق فهو يقول بجوازه فقط لابوقوعه فكان عدم الوقوع متفقا عليه بين الطائفتين ولهذا نقل أبو بكر الباقلانى اجماع أرباب الشرائع على امتناعه * قال ابن السمعانى لاخلاف في امتناع تأخير البيان عن وقت الحاجة الى الفعل ولاخلاف في جوازه الى وقت الفعل لان المكلف قد يؤخر النظر وقد يخطىء اذا نظر فهذانك القربان (١) لاخلاف فيهما انتهى (الوجه الثانى) تأخيره عن وقت ورود الخطاب الى وقت الحاجة الى الفعل وذلك في الواجبات التى ليست بفورية حيث يكون الخطاب لاظاهر له كالاسماء المتواطئة والمشتركة أو له ظاهر وقد استعمل في خلافه

(١) كذا بالاصل ولعل الصواب فهذانك القدران

كتأخير

يناقيه سواء اريد بالتكليف الزام مافيه كلفة أو طلبه كما هو ظاهر لبقاء الاباحة الا أن يجعل التقدير أى ان الاصل عدم التكليف بشيء أى اصالة عدم التكليف بشيء فان كون الاصل ذلك العدم الذى هو الحكم على هذا التقدير أيضا دليل عليه ومثبت له وانما عبر بعدم التكليف بشيء لانها يشمل عدم الاباحة أيضا لعدم صحته اذمن لازم البراءة أصلية الاباحة لاقتضائها فراغ الذمة وعدم المؤاخذة بفعل أو ترك وذلك مما يستلزم الاباحة نعم هل يتعين حمل التكليف هنا على الزام مافيه كلفة لاستلزامه شغل الذمة والمؤاخذة على المخالفة فتصدق مع عدمهما البراءة أو يصح حمله على مطلق طلب مافيه كلفة اذ في غير الجازم من أمر ونهى أيضا شغل ومؤاخذة في الجملة اذ يترتب على المخالفة فيهما لوم واعتراض في الجملة فتصدق البراءة مع انقطاع ذلك فيه نظر (و) خرج (بقولنا بخطاب المأخوذ من كلامه) أى المصنف حيث جعل الرفع مدلول الخطاب فيكون بالخطاب وانما أضاف القول هنا الى نفسه ونبه على أخذه من كلام المصنف هو ان النسخ رفع الحكم الى آخر القيود التى بعده وليس فيها تصريح بان الرفع بالخطاب ولكنه

كتأخير التخصيص والنسخ ونحو ذلك * وفي ذلك مذاهب *

(الاول) الجواز مطلقاقال ابن برهان وعليه عامة علمائنامن الفقهاءوالمتكلمين ونقله ابن فورك والقاضى أبو الطيب والشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن السمعانى عن ابن سريج والاصطخرى وابن أبى هريرة وابن خيران والقفال وابن القطان والطبرى والشيخ أبى الحسن الاشعرى والقاضى أبى بكر الباقلانى ونقله القاضى في مختصر التقريب عن الشافعى واختاره الرازى في المحصول وابن الحاجب وقال الباجى عليه أكثر أصحابنا وحكاه القاضى عن مالك واستدلوا بقوله سبحانه (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه) وثم للتعقيب مع التراخى وقوله في قصة نوح (وأهلك)وحكمه تناول ابنه (١) وبقوله (انكم وماتعبدون من دون الله حصب جهنم) ثم لما سأل ابن الزبعرى عن عيسى والملائكة نزل قوله (ان الذين سبقت لهم منا الحسنى) الآية وبقوله (فان لله خمسه) لم يبين بعد ذلك أن السلب للقاتل وبقوله (أقيموا الصلاة) ثم وقع بيانها بعد ذلك بصلاة جبريل وبصلاة النبى صلى الله عليه وآله وسلم وبقوله (وآتوا الزكاة) وبقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا) وبقوله و(لله على الناس حج البيت) ثم وقع البيان لهذه الامور بعد ذلك بالسنة ونحو هذا كثير جدا *

(المذهب الثانى) المنع مطلقا ونقله القاضى أبو بكر الباقلانى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وسليم الرازى وابن السمعانى عن أبى اسحق المروزى وأبى بكر الصيرفي وأبى حامد المروزى ونقله الاستاذ أبو اسحق عن أبى بكر الدقاق قال القاضى وهو قول المعتزلة وكثير من الحنفية وابن داود الظاهرى ونقله ابن القشيرى عن داود الظاهرى ونقله المازرى والباجى عن الابهرى * قال القاضى عبد الوهاب قالت المعتزلة والحنفية لابد أن يكون الخطاب متصلا بالبيان أو في حكم المتصل احترازا من انقطاعه بعطاس ونحوه من عطف الكلام بعضه على بعض قال ووافقهم بعض المالكية والشافعية * واستدل هؤلاء بما لايسمن ولايغنى من جوع فقالوا لو جاز ذلك فاما أن يكون الى مدة معينة أو الى الابد وكلاهما باطل أما الى مدة معينة فلكونه تحكما ولكونه لم يقل به أحد وأما الى الابد فلكونه يلزم المحذور وهو الخطاب والتكليف به مع عدم الفهم * وأجيب عنهم باختيار جوازه الى مدة معينة عند الله وهو الوقت الذى يعلم انه يكلف به فيه فلا تحكم هذا أنهض مااستدلوا به على ضعفه وقد استدلوا بما هو دونه في الضعف فلاحاجة لنا الى تطويل البحث بما لاطائل تحته *

(المذهب الثالث) انه يجوز تأخير بيان المجمل دون غيره حكاه القاضى أبو الطيب والقاضى عبد الوهاب وابن الصباغ عن الصيرفي وأبى حامد المروزى قال أبو الحسين بن القطان لاخلاف بين أصحابنا في جواز تأخير بيان المجمل كقوله (أقيموا الصلاة) وكذا لايختلفون أن البيان في الخطاب العام يقع بفعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم والفعل يتأخر عن القول لان بيانه بالقول أسرع منه بالفعل * وأما العموم الذى يعقل مراده من ظاهره كقوله (والسارق والسارقة فاقطعوا) فقد اختلفوا فيه فمنهم من لم يجوز تأخير بيانه كما هو مذهب أبى بكر الصيرفي وكذا حكى اتفاق أصحاب الشافعى على جواز تأخير بيان المجمل ابن فورك والاستاذ أبو اسحق الاسفرائنى ولم يأتوا بما يدل على عدم جواز التأخير فيما عدا ذلك إلا مالا يعتد به ولايلتفت اليه *

(المذهب الرابع) انه يجوز تأخير بيان العموم لانه قبل البيان مفهوم ولايجوز تأخير بيان المجمل لانه قبل البيان غير مفهوم حكاه الماوردى والرويانى وجها لاصحاب الشافعى ونقله ابن برهان في الوجيز عن عبد الجبار ولا وجه له *

(١) اى وقد تراخى اخراج ابنه فتنبه

ماخوذ من جعله الرفع مدلول الخطاب فلهذا أضافه الى نفسه لانه زاد التصريح به على مايؤخذ من ظاهر كلام المصنف في بادئ النظر ونبه على أخذه منه دفعا لتوهم عدم أخذه منه لعدم ذكره بعد الرفع الذى هو أول أجزاء حد النسخ مع الغفلة عن جعله الرفع مدلول الخطاب (الرفع بالموت والجنون) ونحوهما مما ليس بخطاب (و) خرج (بقوله على وجه) وانته (الى آخره) أى لولاه لكان ثابتا (ما) زائدة (لو) مصدرية أو بالعكس (كان الخطاب الاول) المثبت بالحكم (مغيا) من حيث الحكم الذى أثبته وقوله (بغاية) أى معلومة تأكيد (أو معللا) كذلك وقوله (بمعنى) أى معلوم تأكيد وانما قيدنا بالمعلومية فيهما لان الحكم المنسوخ مغيا أو معللا عند الله تعالى ولان الغاية المبهمة يجامعها النسخ كما قال أبو الحسين في المعتمد والغاية ضربان أحدهما مجملة والآخر مفصلة أما المفصلة فاسم النسخ لايثبت معها كقول الله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل وأما المجملة فاسم النسخ يثبت معها اذا فصلت نحو قول الله تعالى فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن

(المذهب الخامس) انه يجوز تأخير بيان الأوامر والنواهى ولايجوز تأخير بيان الاخبار كالوعد والوعيدحكاه الماوردى عن الكرخى وبعض المعتزلة ولا وجه له أيضا ☆
(المذهب السادس) عكسه حكاه الشيخ أبو اسحق مذهبا ولم ينسبه الى أحد ولا وجه له أيضا ونازع بعضهم في حكاية هذا وماقبله مذهبا قال لان موضوع المسئلة الخطاب التكليفى فلا تذكر فيها الاخبار قال الزركشى وفيه نظر *
(المذهب السابع) انه يجوز تأخير بيان النسخ دون غيره ذكر هذا المذهب أبو الحسين في المعتمدوأبو على وأبو هاشم وعبد الجبار ولا وجه له أيضالعدم الدليل الدال على عدمجواز التأخير فيما عدا النسخ وقدعرفت قيام الادلةالمتكثرة على الجوازمطلقافالاقتصار على بعض مادلت عليهدون بعض بلامخصص باطل
(المذهب الثامن) التفصيل بين ماليس له ظاهر كالمشترك دون ماله ظاهر كالعاموالمطلق والمنسوخونحو ذلك فانه لايجوز التأخير في الاول ويجوز في الثانى نقله فخر الدين الرازى عن أبى الحسين البصرى والدقاق والقفال وأبى اسحق وقد سبق النقل عن هؤلاء بأنهم يذهبون الى خلاف ماحكاه عنهم ولاوجه لهذاالتفصيل ☆
(المذهب التاسع) أن بيان المجمل انلم يكن تبديلا ولاتغيرا جاز مقارنا وطارئا وان كان تغييرا جاز مقارنا ولايجوز طارئا بالحال نقله ابن السمعانى عن أبى زيد من الحنفية ولاوجه له أيضا* فهذهجملة المذاهب المروية فيهذه المسئلةوأنت اذا تتبعت موارد هذهالشريعة المطهرة وجدتها قاضية بجوازتأخير البيان عن وقت الخطاب قضاء ظاهرا واضحا لاينكرهمن لهأدنى خبرة بهاوممارسة لها وليس على هذه المذاهب المخالفةلماقاله المجوزون اثارة من علم * وقد اختلف القائلون بجواز التأخير في جواز تأثير البيان على التدريج بأن يبين بيانا أولا ثم يبين بيانا ثانيا كالتخصيص بعد التخصيص والحق الجوازلعدم المانع من ذلك لامن شرع ولاعقل فالكل بيان ☆

﴿ الباب السابع في الظاهر والمؤول ﴾

﴿ وفيه ثلاثة فصول ﴾

(الفصل الاول فيحدهما) فالظاهر في اللغةهو الواضح قال الاستاذ والقاضى أبو بكر لفظه يغنى عنتفسيره☆ وقال الغزالى هو المترددبين أمرين وهو في أحدهما أظهر وقيل هو مادل على معنى مع قبوله لافادة غيره افادة مرجوحة فاندرج تحته مادل على المجاز الراجح ويطلق على اللفظ الذى يفيد معنى سواء افاد معه افادة مرجوحة أولم يفد ولهذا يخرج النص فان افادته ظاهرة بنفسه ☆ ونقل امام الحرمين أن الشافعى كان يسمى الظاهر نصا☆وقيلهوفي الاصطلاح مادل دلالةظنيةإما بالوضع كالاسدللسبع المفترس أو بالعرف كالغائط للخارج المستقذراذ غلب فيه بعد أن كان في الاصل للمكان المطمئن من الارض* والتأويل مشتق من آل يؤل اذا رجع تقول آل الامر الى كذا أى رجع اليه ومآل الامر مرجعه * وقال النضر بن شميل إنه مأخوذ من الايالة وهي السياسة يقال لفلان علينا إيالة وفلان أيل علينا أى سائس فكان المؤول بالتأويل كالمتحكم على الكلام المتصرف فيه*وقال ابن فارس في فقه العربية التأويل آخر الامر وعاقبته يقال مآل هذاالامر مصيره واشتقاق الكلمةمن الاول وهو العاقبة والمصير واصطلاحا صرف الكلام عن ظاهره الى معنى يحتمله وفي الاصطلاح حمل الظاهر على المحتمل المرجوح وهذا يتناول التأويل الصحيح والفاسد فان أردت تعريف التأويل الصحيح زدت في الحد بدليل يصيره راجحا لانه بلا دليل أو مع دليل مرجوح أو مساوفاسد ☆ قال ابن برهان وهذا الباب أنفع كتب الاصول وأجلها ولم يزل الزال الا بالتأويل الفاسد وأما ابن السمعانى فأنكر على امام الحرمين ادخاله

سبيلافلمادل الدليل على تفصيل هذاالسبيل ثبت اسم النسخ(وصرح الخطاب الثانى)الدال على الرفع (بمقتضى ذلك)أى الكون مغيا أومعللاوهوارتفاع الحكم عندوجودالغاية وزوال المعنى(فانه) أى الخطاب المذكور (لايسمى ناسخا للاول) من حيثحكم فلايسمى رفع حكم الاول بالثانى نسخا فالمراد بيان خروج الرفع الذى تضمنهذلك الكون لانفسه (مثاله)أى مثال الخطاب الاول المغيا أو المعلل الذى صرح الخطاب الثانى بمقتضى غايته أو علته(قوله تعالى)ياأيها الذين آمنوا (اذانودى للصلاة)أى أذن لها(من يوم الجمعة) أى فيه (فاسعوا) أى امضوا بسكينة نعم انتوقف الادراك الواجب على نحو العدووجب المقدور(الى ذكر الله)أى الخطبة وقيل الصلاة(وذروا البيع) وا تركوا المعاملة (فتحريم البيع)الذى هو حكم هذاالخطاب وهوقوله وذروا البيع (مغيابانقضاء الجمعة) كمايدل عليه جعله مشروطا بالنداءللجمعة فان ذلك يدل على انه لاجل الجمعة ولايخشى من فواتها بسببه وذلك يقتضى ان محله مادامت الجمعة(فلا يقال) قولا صحيحا (ان قوله تعالى فاذا قضيت

لهذا الباب في أصول الفقه وقال ليس هذا من أصل الفقه في شيء انما هو كلام يورد في الخلافيات ✡ واعلم أن الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به بدليل اجماع الصحابة على العمل بظواهر الالفاظ ✽ واذا عرفت معنى الظاهر فاعلم أن النص ينقسم الى قسمين أحدهما يقبل التأويل وهو قسم من النص مرادف للظاهر والقسم الثاني لايقبله وهو النص الصريح وسيأتي الكلام على هـذا في الباب الذي بعد هذا الباب ✽

﴿الفصل الثاني﴾ فيما يدخله التأويل وهو قسمان (أحدهما) أغلب الفروع ولاخلاف في ذلك (والثاني) الاصول كالعقائد وأصول الديانات وصفات الباري عز وجل ✡ وقد اختلفوا في هذا القسم على ثلاثة مذاهب (الاول) أنه لامدخل للتأويل فيها بل يجرى على ظاهرها ولايؤول شيء منها وهذا قول المشبهة (والثاني) أن لها تأويلا ولكنا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل لقوله تعالى (ومايعلم تأويله الا الله) قال ابن برهان وهذا قول السلف (قلت) وهذا هو الطريقة الواضحة والمنهج المصحوب بالسلامة عن الوقوع في مهاوى التأويل لما لايعلم تأويله الا الله وكفى بالسلف الصالح قدوة لمن أراد الاقتداء وأسوة لمن أحب التأسي على تقدير عدم ورود الدليل القاضي بالمنع من ذلك فكيف وهو قائم موجود في الكتاب والسنة (والمذهب الثالث) انها مؤولة قال ابن برهان والاول من هذه المذاهب باطل والآخران منقولان عن الصحابة ونقل هذا المذهب الثالث عن علي وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة ✽ قال أبو عمرو بن الصلاح الناس في هذه الاشياء الموهمة للجهة ونحوها فرق ثلاث ففرقة تؤول وفرقة تشبه وثالثة ترى انه لم يطلق الشارع مثل هـذه اللفظة الا واطلاقه سائغ وحسن قبولها مطلقة كما قال مع التصريح بالتقديس والتنزيه . والتبرى من التحديد والتشبيه قال وعلى هذه الطريقة مضى صدر الامة وسادتها واختارها أئمة الفقهاء وقادتها . واليها دعا أئمة الحديث وأعلامه ولا أحـد من المتكلمين يصدف عنها ويأباها وأفصح الغزالي في غير موضع بهجر ماسواها حتى ألجم آخرا في الجامه كل عالم وعامي عما عداها . قال وهذا كتاب الجام العوام عن علم الكلام وهو آخر تصانيف الغزالي مطلقا حث فيه على مذهب السلف ومن تبعهم ✡ قال الذهبي في النبلاء في ترجمة فخر الدين الرازي مالفظه وقد اعترف في آخر عمره حيث يقول لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلا ولا تروى غليلا ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن . اقرأ في الاثبات (الرحمن على العرش استوى) (اليه يصعد الكلم الطيب) واقرأ في النفي (ليس كمثله شيء) ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي انتهى ✡ وذكر الذهبي في النبلاء في ترجمة امام الحرمين الجويني انه قال ذهب أئمة السلف الى الانكفاف عن التأويل واجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها الى الرب تعالى والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقدا اتباع سلف الامة هكذا نقل عنه صاحب النبلاء في ترجمته وقال في موضع آخر في ترجمته في النبلاء انه قال مالفظه اشهدوا على أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السلف انتهى ✡ وهؤلاء الثلاثة أعني الجويني والغزالي والرازي هم الذين وسعوا دائرة التأويل وطولوا ذيوله وقد رجعوا آخرا الى مذهب السلف كما عرفت فلله الحمد كما هو له أهل وقال ابن دقيق العيد ونقوله (١) في الالفاظ المشكلة انها حق وصدق وعلى الوجه الذي أراده الله ومن أول شيئاً منها فان كان تأويله قريبا على مايقتضيه لسان العرب وتفهمه في مخاطباتهم لم ننكر عليه ولم نبدعه وان كان تأويله بعيدا توقفنا عليه واستبعدناه ورجعنا الى القاعدة في الايمان بمعناه مع التنزيه وقد تقدمه الى مثل هذا ابن عبد السلام كما حكاه عنهما الزركشي في البحر والكلام في هذا يطول لما فيه من كثرة النقول عن الائمة الفحول ✽

(١) كذا بالاصل ولعل الصواب وقولى والله أعلم

الصلاة) أديت (فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله) حيث دل على اباحة البيع (ناسخ للاول) الدال على تحريمه اذ ليس على الوجه المذكور اذ لو لم يرد ماثبت التحريم حينئذ لانقضاء غايته (بل للانتقال (بين) صريحا) (غاية التحريم) المفهومة بدونه من سياق الآية كما تقرر (وكذا) أى ومثل قوله تعالى اذا نودى للصلاة الى آخره (قوله تعالى وحرم عليكم صيد البر) أى الصيد فيه (مادمتم حرما) أى محرمين في انه (لا يقال نسخه قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا) حيث دل على جواز الاصطياد بعد زوال الاحرام (لان التحريم) الذي هو حكم الاول انما هو (للاحرام) أى لاجله بدليل تعليقه عليه (وقد زال الاحرام بالتحلل فيزول التحريم المعلل به فلم يكن قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا على الوجه المذكور بل لو لم يرد ماثبت التحريم بعد التحلل لانتفاء علته حينئذ وهى الاحرام (و) خرج (بقوله مع تراخيه عنه ما اتصل بالخطاب) المثبت للحكم (من) نحو (صفة أو شرط أو استثناء) رافع للحكم في بعض الاحوال فانه وان دل على رفع الحكم حينئذ لا يسمى نسخا لعدم تراخيه فلا يسمى رفع الحكم به في

﴿ الفصل الثالث ﴾ في شروط التأويل (الاول)ان يكون موافقا لوضع اللغة أوعرف الاستعمال وأعادة صاحب الشرع وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح (الثاني)أن يقوم الدليل على ان المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذى حمل عليه إذاكان لايستعمل كثيرا فيه (الثالث)اذا كان التأويل بالقياس فلابدأن يكون جليا لاخفيا وقيل أن يكون مما يجوز التخصيص به على ماتقدم وقيل لايجوز التأويل بالقياس أصلا * والتأويل في نفسه ينقسم الى ثلاثة أقسام قديكون قريبا فيترجح بادنى مرجح وقديكون بعيدا فلايترجح الابمرجح قوى ولايترجح بما ليس بقوى وقديكون متعذرا لايحتمله اللفظ فيكون مردودا لامقبولا * واذا عرفت هذا تبين لك ماهو مقبول من التأويل مماهو مردود ولم يحتج الى تكثير الامثلة كما وقع في كثير من كتب الاصول *

﴿ الباب الثامن من المقصد الرابع في المنطوق والمفهوم ﴾

(وفيه أربع مسائل)

﴿ المسئلة الاولى في حدهما ﴾ فالمنطوق مادل عليه اللفظ في محل النطق أى يكون حكما للمذكور وحالا من أحواله والمفهوم مادل عليه اللفظ لافي محل النطق أى يكون حكما لغير المذكور وحالا من أحواله * والحاصل ان الالفاظ قوالب للمعانى المستفادة منها فتارة تستفاد منها من جهة النطق تصريحا وتارة من جهته تلويحا فالاول المنطوق والثانى المفهوم * والمنطوق ينقسم الى قسمين الاول مالا يحتمل التأويل وهو النص والثانى ما يحتمله وهو الظاهر * والاول أيضا ينقسم الى قسمين صريح ان دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن وغير صريح ان دل عليه بالالتزام * وغير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة فدلالة الاقتضاء هى اذا توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه مع كون ذلك مقصود المتكلم. ودلالة الايماء أن يقترن اللفظ بحكم لولم يكن للتعليل لكان بعيدا وسيأتى بيان هذا في القياس. ودلالة الاشارة حيث لايكون مقصودا للمتكلم * والمفهوم ينقسم الى مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة فمفهوم الموافقة حيث يكون المسكوت عنه موافقا للملفوظ به فان كان أولى بالحكم من المنطوق به فيسمى فحوى الخطاب وان كان مساويا له فيسمى لحن الخطاب * وحكى الماوردى والرويانى في الفرق بين فحوى الخطاب ولحن الخطاب وجهين (أحدهما) ان الفحوى مانبه عليه اللفظ واللحن مالاح في اللفظ (وثانيهما) ان الفحوى مادل على ماهو أقوى منه واللحن مادل على مثله وقال القفال ان فحوى الخطاب مادل المظهر على المسقط واللحن مايكون محالا على غير المراد والاولى ماذكرناه أولا * وقد شرط بعضهم في مفهوم الموافقة أن يكون أولى من المذكور وقد نقله امام الحرمين الجوينى في البرهان عن الشافعى وهو ظاهر كلام الشيخ أبى اسحق الشيرازى ونقله الهندى عن الاكثرين وأما الغزالى وفخر الدين الرازى وأتباعهما فقد جعلوه قسمين تارة يكون أولى وتارة يكون مساويا وهو الصواب فجعلوا شرطه أن لايكون المعنى في المسكوت عنه أقل مناسبة للحكم من المعنى المنطوق به قال الزركشى وهو ظاهر كلام الجمهور من أصحابنا وغيرهم * وقد اختلفوا في دلالة النص على مفهوم الموافقة هل هى لفظية أو قياسية على قولين حكاهما الشافعى في الام وظاهر كلامه ترجيح أنه قياس ونقله الهندى في النهاية عن الاكثرين قال الصيرفي ذهبت طائفة جلة سيدهم الشافعى الى ان هذا هو القياس الجلى وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازى في شرح اللمع انه الصحيح وجرى عليه القفال الشاشى فذكره في أنواع القياس قال سليم الرازى الشافعى يومىء الى انه قياس جلى لا يجوز ورود الشرع بخلافه قال وذهب المتكلمون بأسرهم الأشعرية والمعتزلة الى انه مستفاد من النطق وليس بقياس قال الشيخ أبو حامد الاسفرائنى الصحيح من المذاهب أنه جار مجرى النطق لا مجرى دلالة النص لكن دلالته لفظية * ثم اختلفوا فقيل ان المنع من التأفيف منقول بالعرف عن موضوعه اللغوى الى المنع من أنواع الاذى وقيل انه فهم بالسياق والقرائن وعليه المحققون من أهل هذا القول كالغزالى وابن القشيرى والآمدى وابن الحاجب والدلالة عندهم مجازية من باب اطلاق الاخص وارادة الاعم قال الماوردى والجمهور على ان دلالته من جهة اللغة لامن القياس * قال القاضى أبو بكر الباقلانى

القول

الجملة ناسخا (ويجوز نسخ الرسم) أى لفظ القرآن أى رفع وجوب اعتقاد قرآنيته وخاصة قرآنيته كحرمة مس المحدث وقراءة الجنب وبهذا يتضح اندراجه في تعريف النسخ اذ قد بان ان المرفوع حكم (وبقاء الحكم الذى أفاده ذلك الرسم فعلم ان كلا الامرين من المنسوخ والباقى حكم غير انه عبر عن المنسوخ بالرسم اختصارا وقد وقع نسخ الرسم وبقاء الحكم (نحو) نسخ قوله (والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة) بقطع الهمزة سماعا فانه كان قرآنا (قال عمر رضى الله عنه قد قرأناها) أى هذه الجملة أو الآية أو الكلمات من جملة القرآن (رواه) أى قول عمر المذكور (الشافعى) رضى الله عنه (وغيره) ثم نسخ كونه قرآنا وبقى حكمه (و) لذلك (قد رجم صلى الله عليه وسلم المحصنين) أى امر برجمهما ورجمه اياهما (متفق عليه) أى على روايته من الشيخين (و) المحصنان (هما المراد بالشيخ والشيخة و) يجوز (نسخ الحكم وبقاء الرسم) الدال على ذلك الحكم فتبقى القرآنية وخاصتها وقد وقع ذلك (نحو) نسخ قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية) قرأه ابن كثير ونافع والكسائى وأبو بكر عن

القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه قال ابن رشد لا ينبغى للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة لانه من باب السمع والذى رد ذلك يردنوعا من الخطاب قال الزركشى وقد خالف فيه ابن حزم قال ابن تيمية وهو مكابرة

(المسئلة الثانية) مفهوم المخالفة وهو حيث يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم اثباتا ونفيا فيثبت للمسكوت عنه نقيض حكم المنطوق به ويسمى دليل الخطاب لان دليله من جنس الخطاب أو لان الخطاب دال عليه ☆ قال القرافي وهل المخالفة بين المنطوق والمسكوت بضد الحكم المنطوق به أو نقيضه الحق الثانى * ومن تأمل المفهومات وجدها كذلك * وجميع مفاهيم المخالفة حجة عند الجمهور الا مفهوم اللقب وأنكر أبو حنيفة الجميع وحكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازى في شرح اللمع عن القفال الشاشى وأبى حامد المروزى وأما الاشعرى فقال القاضى إن النقلة نقلوا عنه القول بالمفهوم كما نقلوا عنه نفى صيغ العموم وقد أضيف اليه خلاف ذلك وانه قال بمفهوم الخطاب وذكر شمس الائمة السرخسى من الحنفية في كتاب السير أنه ليس بحجة في خطابات الشرع وأما في مصطلح الناس وعرفهم فهو حجة وعكس ذلك بعض المتأخرين من الشافعية فقال هو حجة في كلام الله ورسوله وليس بحجة في كلام المصنفين وغيرهم كذا حكاه الزركشى ☆ واختلف المثبتون للمفهوم في مواضع *

(أحدها) هل هو حجة من حيث اللغة أو الشرع وفي ذلك وجهان للشافعية حكاهما الماوردى والرويانى قال ابن السمعانى والصحيح انه حجة من حيث اللغة وقال الفخر الرازى لا يدل على النفى بحسب اللغة لكنه يدل عليه بحسب العرف العام وذكر في المحصول في باب العموم انه يدل عليه العقل *

(الموضع الثانى) اختلفوا أيضا في تحقيق مقتضاه انه هل يدل على نفى الحكم عما عدا المنطوق به مطلقا سواء كان من جنس المثبت أو لم يكن أو تختص دلالته بما اذا كان من جنسه فاذا قال في الغنم السائمة الزكاة فهل نفى الزكاة عن المعلوفة مطلقا سواء كانت من الابل أو البقر أو الغنم أو هو مختص بالمعلوفة من الغنم وفي ذلك وجهان حكاهما الشيخ أبو حامد الاسفرائنى والشيخ أبو اسحق الشيرازى وسليم الرازى وابن السمعانى والفخر الرازى قال الشيخ أبو حامد والصحيح تخصيصه بالنفى عن معلوفة الغنم فقط (قلت) هو الصواب

(الموضع الثالث) هل المفهوم المذكور يرتقى الى أن يكون دليلا قاطعا أو لا يرتقى الى ذلك قال امام الحرمين الجوينى انه يكون قطعيا وقيل لا ☆

(الموضع الرابع) اذا دل الدليل على اخراج صورة من صور المفهوم فهل يسقط المفهوم بالكلية أو يتمسك به في البقية وهذا يمشى على الخلاف في حجية العموم اذا خص وقد تقدم الكلام في ذلك *

(الموضع الخامس) هل يجب العمل به قبل البحث عما يوافقه أو يخالفه من منطوق أو مفهوم آخر فقيل حكمه حكم العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وحكى القفال الشاشى في ذلك وجهين *

(المسئلة الثالثة) للقول بمفهوم المخالفة شروط ☆

(الاول) أن لا يعارضه ما هو أرجح منه من منطوق أو مفهوم موافقة وأما اذا عارضه قياس فلم يجوز القاضى أبو بكر الباقلانى ترك المفهوم به مع تجويزه ترك العموم بالقياس كذا قال ولا شك أن القياس المعمول به يخصص عموم المفهوم كما يخصص عموم المنطوق واذا تعارضا على وجه لا يمكن الجمع بينهما وكان كل واحد منهما معمولا به فالمجتهد لا يخفى عليه الراجح منهما من المرجوح وذلك يختلف باختلاف المقامات وبما يصاحب كل واحد منهما من القرائن المقوية له ☆ قال شارح اللمع دليل الخطاب انما يكون حجة اذا لم يعارضه ما هو أقوى منه كالنص والتنبيه فان عارضه أحدهما سقط وان عارضه عموم صح التعلق بعموم دليل الخطاب على الأصح وان عارضه قياس جلى قدم القياس وأما الخفى فان جعلناه حجة كالنطق قدم دليل الخطاب وان جعلناه كالقياس فقد رأيت بعض أصحابنا يقدمون كثيرا القياس في كتب الخلاف والذى يقتضيه المذهب انهما يتعارضان ☆

عاصم بالرفع وفيه أوجه أربعة أحدها انه مبتدأ ثان وسوغ الابتداء به وصفه تقديرا اذ التقدير وصية من الله أو منهم أى من الازواج على حسب الخلاف أهى واجبة من الله أو مندوبة للازواج ولازواجهم خبر المبتدا الثانى فيتعلق بمحذوف والمبتدأ الثانى وخبره خبر الاول وهو الذين يتوفون وفي الجملة ضميره وقرأه الباقون بالنصب وفيه أوجه أحدها النصب على المصدرية بفعل محذوف والتقدير يوصون وصية (لازواجهم متاعا) في نصبه أوجه أحدها انه بتقدير فعل من لفظه أى متعوهن متاعا أى تمتيعا أو من غير لفظه أى جعل الله لهن متاعا ويتعلق بمتاعا أو بمحذوف قوله (الى الحول) فانه دل على وجوب اعتداد المتوفي عنها سنة وقد (نسخ بآية) والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا (يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا) لتأخرها في النزول وان تقدمت في التلاوة (و) يجوز (نسخ الامرين) أى الرسم والحكم جميعا وقد وقع (نحو) نسخ الامرين المذكورين في (حديث عائشة رضى الله عنها) أى (كان فيما أنزل) أى من القرآن (عشر رضعات معلومات)

(الشرط الثانى) أن لايكون المذكورقصد به الامتنان كقوله تعالى (لتأكلوا منه لحما طريا) فانه لايدل على منع أكل ماليس بطرى ☆

(الشرط الثالث) أن لايكون المنطوق خرج جوابا عن سؤال متعلق بحكم خاص ولاحادثة خاصة بالمذكور هكذا قيل ولاوجه لذلك فانه لااعتبار بخصوص السبب ولابخصوص السؤال وقد حكى القاضى ابويعلى في ذلك احتمالين قال الزركشى ولعل الفرق يعنى بين عموم اللفظ وعموم المفهوم ان دلالة المفهوم ضعيفة تسقط بأدنى قرينة بخلاف اللفظ العام (قلت) وهذا فرق قوى لكنه انما يتم في المفاهيم التي دلالتها ضعيفة أما المفاهيم التى دلالتها قوية قوة تلحقها بالدلالات اللفظية فلا ☆ قال ومن أمثلته قوله تعالى (لاتأكلوا الربا أضعافا مضاعفة) فلا مفهوم للاضعاف لانه جاء على النهى عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال كان الواحد منهم اذا حل دينه يقول إما أن تعطى وأما أن تربى فيتضاعف بذلك أصل دينه مرارا كثيرة فنزلت الآية على ذلك ☆

(الشرط الرابع) أن لايكون المذكور قصد به التفخيم وتأكيد الحال كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لايحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد الحديث فان التقييد بالايمان لامفهوم له وانما ذكر لتفخيم الامر

(الشرط الخامس) أن يذكر مستقلا فلو ذكر على وجه التبعية لشىء آخر فلا مفهوم له كقوله تعالى (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد) فان قوله في المساجد لامفهوم له لان المعتكف ممنوع من المباشرة مطلقا ☆

(الشرط السادس) أن لايظهر من السياق قصد التعميم فان ظهر فلامفهوم له كقوله تعالى (والله على كل شىء قدير) للعلم بأن الله سبحانه قادر على المعدوم والممكن وليس بشىء فان المقصود بقوله على كل شىء التعميم ☆

(الشرط السابع) أن لايعود على أصله الذى هو المنطوق بالابطال أما لو كان كذلك فلا يعمل به ☆

(الشرط الثامن) أن لايكون قد خرج مخرج الاغلب كقوله تعالى (وربائبكم اللاتى في حجوركم) فان الغالب كون الربائب في الحجور فقيد به لذلك لالان حكم اللاتى لسن في الحجور بخلافه ونحو ذلك كثير في الكتاب والسنة ☆

(المسئلة الرابعة) في أنواع مفهوم المخالفة ☆

(النوع الاول) مفهوم الصفة وهى تعليق الحكم على الذات بأحد الاوصاف نحو في سائمة الغنم زكاة والمراد بالصفة عند الاصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه ليس بشرط ولا غاية ولا يريدون به النعت فقط وهكذا عند أهل البيان فان المراد بالصفة عندهم هى المعنوية لا النعت وانما يخص الصفة بالنعت اهل النحو فقط وبمفهوم الصفة أخذ الجمهور وهو الحق لما هو معلوم من لسان العرب ان الشىء اذا كان له وصفان فوصف بأحدهما دون الآخر كان المراد به مافيه تلك الصفة دون الآخر وقال أبو حنيفة وأصحابه وبعض الشافعية والمالكية إنه لايؤخذ به ولا يعمل عليه ووافقهم من أئمة اللغة الاخفش وابن فارس وابن جنى ☆ وقال المازرى (١) من الشافعية بالتفصيل بين أن يقع ذلك جواب سائل فلا يعمل به وبين أن يقع ابتداء فيعمل به فانه لابد لتخصيصه بالذكر من موجب وفي جعل هذا التفصيل مذهبا مستقلا نظر فانه قد تقدم أن من شرط الاخذ بالمفهوم عند القائلين به أن لايقع جوابا لسؤال ☆ وقال أبو عبد الله البصرى إنه حجة في ثلاث صور ان يرد مورد البيان كقوله في سائمة الغنم الزكاة أو مورد التعليم كقوله صلى الله عليه وآله وسلم في خبر التحالف والسلعة قائمة أو يكون ماعدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين فانه يدل على أنه لا يحكم بالشاهد الواحد لانه داخل تحت الشاهدين ولا يدل على نفى الحكم فيما سوى ذلك ☆ وقال امام الحرمين الجوينى بالتفصيل بين الوصف المناسب وغيره فقال بمفهوم الاول دون الثانى وعليه يحمل نقل الرازى عنه للمنع ونقل ابن الحاجب عنه للجواز ☆ وقد طول أهل

(١) كذا بالاصل ولعل صوابه الماوردى لان المازرى من المالكية

أى يحرمن (فنسخن بخمس معلومات) أى (يحرمن) فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهن فيما يقرأ من القران وقوله (فنسخن) أى تلاوة وحكما وقوله بخمس معلومات أى ثم نسخت الخمس أيضا لكن تلاوة لاحكما وقوله وهن أى الخمس وقوله فيما يقرأ أى يقرؤهن بعض الناس على أنهن قرآن لعدم علمه بنسخ قرآنيتهن لتأخر انزاله فلم يكن مشتهرا عند وفاته صلى الله عليه وسلم والتقييد بالمعلومات كأنه اشارة الى اشتراط تيقنها حتى لايثبت التحريم بالشك وليس في الحديث بيان صورة رسم الخمس (و) يجوز (النسخ الى بدل) للمنسوخ (والى غير بدل) له ولتضمن النسخ معنى الانتقال عداه بالى هنا وفيما يأتى وقد وقع القسمان (الاول) أى النسخ الى بدل (كما) أى كالنسخ الذى (في نسخ وجوب (استقبال) صخرة (بيت المقدس) في الصلاة (باستقبال) أى بوجوب استقبال (الكعبة) فيها (وسيأتى) في قول المصنف ونسخ السنة بالكتاب فلصحة التمثيل به في المحلين بالاعتبارين مثل به في كل منهما (والثانى) أى النسخ بلا بدل (كما) أى كالنسخ الذى (في نسخ) حكم قوله تعالى اذا ناجيتم الرسول

الاصول الكلام على استدلال هؤلاء المختلفين لما قالوا به وليس في ذلك حجة واضحة لان المبحث لغوى ☆
واستعمال أهل اللغة والشرع لمفهوم الصفة وعملهم به معلوم لكل من له علم بذلك *

(النوع الثانى) مفهوم العلة وهو تعليق الحكم بالعلة نحو حرمت الخمر لاسكارها والفرق بين هذا النوع
والنوع الاول أن الصفة قد تكون علة كالاسكار وقد لا تكون علة بل متممة كالسوم فان الغنم هى العلة
والسوم متمم لها * قال القاضى أبو بكر الباقلانى والغزالى والخلاف فيه وفي مفهوم الصفة واحد ☆

(النوع الثالث) مفهوم الشرط والشرط في اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه المشروط ولا يكون
داخلا فى المشروط ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه أحد الحرفين إن أو اذا أو ما يقوم مقامهما مما
يدل على سببية الاول ومسببية الثانى وهذا هو الشرط اللغوى وهو المراد هنا لا الشرعى ولا العقلى وقد قال به
القائلون بمفهوم الصفة ووافقهم على القول به بعض من خالف في مفهوم الصفة ولهذا نقله أبو الحسين السهيلى
في آداب الجدل عن أكثر الحنفية ☆ ونقله ابن القشيرى عن معظم أهل العراق ونقله امام الحرمين عن أكثر
العلماء وذهب أكثر المعتزلة كما نقله عنهم صاحب المحصول الى المنع من الأخذ به * ورجح المنع المحققون من
الحنفية وروى عن أبى حنيفة ونقله ابن التلمسانى عن مالك ☆ واختاره القاضى أبو بكر الباقلانى والغزالى
والآمدى وقد بالغ امام الحرمين في الرد على المانعين ولا ريب أنه قول مردود وكل ما جاؤا به لا تقوم به الحجة
والأخذ به معلوم من لغة العرب والشرع فان من قال لغيره ان أكرمتنى أكرمتك ومتى جئتنى أعطيتك ونحو
ذلك (١) مما لا ينبغى أن يقع فيه خلاف بين كل من يفهم لغة العرب وانكار ذلك مكابرة وأحسن ما يقال لمن
أنكره عليك بتعلم لغة العرب فان انكارك لهذا يدل على أنك لا تعرفها ☆

(النوع الرابع) مفهوم العدد وهو تعليق الحكم بعدد مخصوص فانه يدل على انتفاء الحكم فيما عدا ذلك
العدد زائدا كان أو ناقصا وقد ذهب اليه الشافعى كما نقله عنه أبو حامد وأبو الطيب الطبرى والماوردى وغيرهم
ونقله أبو الخطاب الحنبلى عن أحمد بن حنبل وبه قال مالك وداود الظاهرى وبه قال صاحب الهداية من الحنفية
ومنع من العمل به المانعون بمفهوم الصفة * قال الشيخ أبو حامد وابن السمعانى وهو دليل كالصفة سواء * والحق
ما ذهب اليه الاولون والعمل به معلوم من لغة العرب ومن الشرع فان من أمر بأمر وقيده بعدد مخصوص فزاد
المأمور على ذلك العدد أو نقص عنه فأنكر عليه الآمر الزيادة أو النقص كان هذا الانكار مقبولا عند كل من
يعرف لغة العرب فان ادعى المأمور انه قد فعل ما أمر به مع كونه نقص عنه أو زاد عليه كانت دعواه هذه مردودة
عند كل من يعرف لغة العرب *

(النوع الخامس) مفهوم الغاية وهو مد الحكم بالى أو حتى وغاية الشىء اخره والى العمل به ذهب الجمهور
وبه قال بعض من لم يعمل بمفهوم الشرط كالقاضى أبى بكر الباقلانى والغزالى والقاضى عبد الجبار وأبى الحسين
قال ابن القشيرى واليه ذهب معظم نفاة المفهوم وكذا قال القاضى أبو بكر حاكيا لذلك * وحكى ابن برهان
وصاحب المعتمد الاتفاق عليه قال سليم الرازى لم يختلف أهل العراق في ذلك وقال القاضى في التقريب صار
معظم نفاة دليل الخطاب الى أن التقييد بحرف الغاية يدل على انتفاء الحكم عما وراء الغاية قال ولهذا أجمعوا على
تسميتها غاية وهذا من توقيف اللغة معلوم فكان بمنزلة قولهم تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على ان ما بعدها
بخلاف ما قبلها انتهى * ولم يخالف في ذلك الا طائفة من الحنفية والآمدى ولم يتمسكوا بشىء يصلح للتمسك به قط
بل صمموا على منعه طردا للباب المنع من العمل بالمفاهيم وليس ذلك بشىء *

(النوع السادس) مفهوم اللقب وهو تعليق الحكم بالاسم العلم نحو قام زيد أو اسم النوع نحو في الغنم زكاة

(١) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ظاهر ولعله هكذا. فهم منه انه لا يستحق الاكرام والاعطاء عند عدم اكرامه
المتكلم ومجيئه اليه وذلك مما لا ينبغى الخ والله اعلم *

صدقة من وجوب تقديم
الصدقة على مناجاة النبى
صلى الله عليه وسلم لقوله
تعالى أأشفقتم الى آخره أى
أخفتم الفقر من تقديم
الصدقة وجمعها لجمع
المخاطبين أو لكثرة التناجى
فلا تفرطوا في المذكورات
فان القيام بها كالجابر لترك
التقديم وهذا وان اتصل
بما قبله تلاوة لم يتصل به
نزولا ولو سلم لم يناف اشتراط
التراخى لما تقدم الاشارة
اليه ان المراد به استقلال
الناسخ ولا بد للوجوب
هنا فيرجع الامر الى ما كان
قبله مما دل عليه الدليل
العام من تحريم المضرة
واباحة المنفعة وما تضمنه
هذا الكلام من وقوع
هذا القسم نفاه في جمع
الجوامع وفاقا للشافعى
وأجاب في شرحه عن
هذه الآية بمنع انه لا بدل
للوجوب قال بل بدله الجواز
الصادق هنا بالاباحة أو
الاستحباب (و) يجوز
النسخ (الى ما) أى الى حكم
(هو اغلظ) أى أشق من
المنسوخ وقد وقع (كنسخ
التخيير بين صوم رمضان
(و) اخراج (الفدية) عنه
وهى مد أو مدان خلاف
لكل مسكين عن كل يوم
والانتقال عنه (الى
تعيين الصوم) وعدم
اجزاء الفدية بدليل انه
(قال تعالى وعلى الذين
يطيقونه) أى الصوم اذا
أفطروا (فدية) طعام مسكين

وانه في القراءة (الى قوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فالتخيير الذى أفاده وعلى الذين يطيقونه فدية الى قوله وان تصوموا خير لكم نسخه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وعين الصوم وتعيينه أشق من التخيير لان الزام أحد الامرين بعينه أشق من التخيير بينهما خصوصا اذا كان ذلك الاحد أشق من الآخر كما هنا وماتقرر من النسخ هو قول الجمهور وهو كاف في صحة التمثيل (و) يجوز النسخ (الى ما) أى الى حكم (هو أخف) من المنسوخ وقد وقع (كنسخ) حكم (قوله تعالى أن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين) من الكفار من وجوب ثبات الواحد للعشرة منهم فان هذا الشرط في معنى ايجاب مصابرة الواحد للعشرة (بقوله) تعالى (ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين) بعد قوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم الى آخره فأوجب ثبات الواحد للاثنين منهم فقط وهو أخف من وجوب ثباته للعشرة (و) يجوز (نسخ) حكم (الكتاب بالكتاب) والكتاب القرآن العظم وكرر العامل اشارة الى معنى اخر من النسخ وقد وقع ذلك (كما)

ولم يعمل به أحد الا أبو بكر الدقاق كذا قيل * وقال سليم الرازى في التقريب صار اليه الدقاق وغيره من أصحابنا يعنى الشافعية وكذا حكاه عن بعض الشافعية ابن فورك ثم قال وهو الاصح قال الكيا الطبرى في التلويح إن ابن فورك كان يميل اليه وحكاه السهيلى في نتائج الفكر عن أبى بكر الصيرفي ونقله عبد العزيز في التحقيق عن أبى حامد المروزى * قال الزركشى والمعروف عن أبى حامد انكار القول بالمفهوم مطلقا وقال امام الحرمين الجوينى في البرهان وصار اليه الدقاق وصار اليه طوائف من أصحابنا ونقله أبو الخطاب الحنبلى في التمهيد عن منصوص احمد قال وبه قال مالك وداود وبعض الشافعية انتهى ونقل القول به عن ابن خواز منداد والباجى وابن القصار * وحكى ابن برهان في الوجيز التفصيل عن بعض الشافعية وهو انه يعمل به في أسماء الانواع لا في أسماء الاشخاص * وحكى ابن حمدان وأبو يعلى من الحنابلة تفصيلا آخر وهو العمل بما دلت عليه القرينة دون غيره * والحاصل أن القائل به كلا أو بعضا لم يأت بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية ومعلوم من لسان العرب أن من قال رأيت زيدا لم يقتض انه لم ير غيره قطعا وأما اذا دلت القرينة على العمل به فذلك ليس إلا للقرينة فهو خارج عن محل النزاع *

(النوع السابع) مفهوم الحصر وهو أنواع أقواها ما وإلا نحو ما قام الا زيد وقد وقع الخلاف فيه هل هو من قبيل المنطوق أو المفهوم وبكونه منطوقا جزم الشيخ أبو اسحق الشيرازى في الملخص ورجحه القرافي في القواعد وذهب الجمهور الى انه من قبيل المفهوم وهو الراجح والعمل به معلوم من لغة العرب ولم يأت من لم يعمل به بحجة مقبولة * ثم الحصر بانما وهو قريب مما قبله في القوة قال الكيا الطبرى وهو أقوى من مفهوم الغاية وقد نص عليه الشافعى في الام وصرح هو وجمهور أصحابه أنها في قوة الاثبات والنفى بما وإلا وذهب ابن سريج وأبو حامد المروزى أن حكم ما عدا الاثبات موقوف على الدليل بما تضمنه من الاحتمال وقد وقع الخلاف هل هو منطوق أو مفهوم والحق أنه مفهوم وأنه معمول به كما يقتضيه لسان العرب * ثم حصر المبتدأ في الخبر وذلك بأن يكون معرفا باللام أو الاضافة نحو العالم زيد وصديقى عمرو فانه يفيد الحصر اذ المراد بالعالم وبصديقى هو الجنس فيدل على العموم اذ لم تبن هناك قرينة تدل على العهد فهو يدل بمفهومه على نفى العلم عن غير زيد ونفى الصداقة عن غير عمرو وذلك أن الترتيب الطبعى أن يقدم الموصوف على الوصف فاذا قدم الوصف على الموصوف معرفا باللام أو الاضافة أفاد العدول مع ذلك التعريف أن نفى ذلك الوصف عن غير الموصوف مقصود للمتكلم وقيل انه يدل على ذلك بالمنطوق * والحق أن دلالته مفهومية لا منطوقية والى ذلك ذهب جماعة من الفقهاء والاصوليين ومنهم امام الحرمين الجوينى والغزالى وأنكره جماعة منهم القاضى أبو بكر الباقلانى والآمدى وبعض المتكلمين والكلام في تحقيق أنواع الحصر محرر في علم البيان وله صور غير ماذكرناه هنا وقد تتبعتها من مؤلفاتهم ومن مثل كشاف الزمخشرى وما هو على نمطه فوجدتها تزيد على خمسة عشر نوعا وجمعت في تقرير ذلك بحثا *

(النوع الثامن) مفهوم الحال أى تقييد الخطاب بالحال * وقد عرفت أنه من جملة مفاهيم الصفة لان المراد الصفة المعنوية لا النعت وانما أفردناه بالذكر تكميلا للفائدة * قال ابن السمعانى ولم يذكره المتأخرون لرجوعه الى الصفة وقد ذكره سليم الرازى في التقريب وابن فورك *

(النوع التاسع) مفهوم الزمان كقوله تعالى (الحج أشهر معلومات) وقوله (اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة) وهو حجة عند الشافعى كما نقله الغزالى وشيخه الغزالى (١) وهو في التحقيق داخل في مفهوم الصفة باعتبار متعلق الظرف المقدر كما تقرر في علم العربية *

(النوع العاشر) مفهوم المكان نحو جلست أمام زيد وهو حجة عند الشافعى كما نقله الغزالى وفخر الدين الرازى ومن ذلك لو قال بع في مكان كذا فانه يتعين وهو أيضا راجع الى مفهوم الصفة لما عرفت في النوع

(١) كذا بالأصل وهو تحريف فليحرر صوابه

الذى

الذى قبله

﴿ الباب التاسع من المقصد الرابع ﴾

(في النسخ وفيه سبع عشرة مسئلة)

﴿ المسئلة الاولى ﴾ في حده وهو في اللغة الابطال والازالة ومنه نسخت الشمس الظل والريح آثار القدم ومنه تناسخ القرون وعليه اقتصر العسكرى ويطلق ويراد به النقل والتحويل ومنه نسخت الكتاب أى نقلته ومنه قوله تعالى (اناكنا نستنسخ ماكنتم تعملون) ومنه تناسخ المواريث * ثم اختلفوا هل هو حقيقة في المعنيين أم في أحدهما دون الآخر فحكى الصفى الهندى عن الاكثرين أنه حقيقة في الازالة مجاز في النقل وقال القفال الشاشى إنه حقيقة في النقل * وقال القاضى أبو بكر الباقلانى والقاضى عبد الوهاب والغزالى انه حقيقة فيهما مشترك بينهما لفظا لاستعماله فيهما وقال ابن المنير في شرح البرهان إنه مشترك بينهما اشتراكا معنويا لان بين نسخ الشمس الظل ونسخ الكتاب مقدارا مشتركا وهو الرفع وهو في الظل بين لانه زال بضده وفي نسخ الكتاب متعذر من حيث إن الكلام المنسوخ بالكتابة لم يكن مستفادا الا من الاصل فكان للاصل بالافادة خصوصية فاذا نسخ الاصل ارتفعت تلك الخصوصية وارتفاع الاصل(١) والخصوصية سواء في مسمى الرفع وقيل القدر المشترك بينهما هو التغيير وقد صرح به الجوهرى * قال في المحصول فان قيل وصفهم الريح بانها ناسخة للآثار والظل (٢) هو الله تعالى واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ماذكرتموه ونقول النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كأنك تنقله اليه أو تنقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو التحول من واحد الى آخر بدلا عن الاول فوجب أن يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم أن لا يكون حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك وعليكم الترجيح * الجواب عن الاول من وجهين (أحدهما) أنه لا يمتنع أن يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين فيه بأنه كذلك لكن متمسكنا اطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لا اسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس وعن الثانى أن النقل أخص من الزوال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة حصلت عقيبها صفة أخرى فاذا مطلق العدم أعم من عدم تحصل شىء آخر عقيبه واذا دار اللفظ بين العام والخاص كان جعله حقيقة في العام أولى من جعله حقيقة في الخاص على ماتقدم تقريره في كتاب اللغات انتهى وأما في الاصطلاح فقال جماعة منهم القاضى أبو بكر الباقلانى والصيرفي والشيخ أبو اسحق الشيرازى والغزالى والآمدى وابن الانبارى وغيرهم هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه * وانما آثروا الخطاب على النص ليكون شاملا للفظ والفحوى والمفهوم فانه يجوز نسخ جميع ذلك * وقالوا الدال على ارتفاع الحكم ليتناول الأمر والنهى والخبر وجميع أنواع الحكم * وقالوا بالخطاب المتقدم ليخرج إيجاب العبادات ابتداء فانه يزيل حكم العقل ببراءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب * وقالوا على وجه لولاه لكان ثابتا لان حقيقة النسخ الرفع وهو انما يكون رافعا لو كان المتقدم بحيث لولا طريانه لبقى * وقالوا مع تراخيه عنه لانه لو اتصل لكان بيانا لمدة العبادة لا نسخا * وقد اعترض على هذا الحد بوجوه (الاول) ان النسخ هو نفس الارتفاع والخطاب انما هو دال على الارتفاع وفرق بين الرافع وبين نفس الارتفاع (الثانى) أن التقييد بالخطاب خطأ لان النسخ قد يكون فعلا كما يكون قولا (الثالث) ان الامة اذا اختلفت على قولين ثم أجمعت بعد ذلك على أحدهما فهذا الاجماع خطاب مع أن الاجماع لا ينسخ به (الرابع) أن الحكم الاول قد يثبت بفعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم وليس هو الخطاب * قال الرازى في المحصول والاولى أن يقال الناسخ طريق شرعى يدل على أن

(١) كذا بالاصل ولعل صوابه الظل تأمل

(٢) كذا بالاصل وفي العبارة سقط يقتضيه السياق ولعله هكذا والشمس بأنها ناسخة للظل مجاز اذ الناسخ هو الله تعالى والله أعلم

اى كالنسخ الذى (تقدم في آيتى العدة) و في (آيتى المصابرة و) يجوز (نسخ حكم (السنة) وتقدم معناها (بالكتاب) وقد وقع (كنسخ) وجوب بل وجواز (استقبال) صخرة (بيت المقدس) في الصلاة (الثابت بالسنة الفعلية في حديث الصحيحين) فانه صلى الله عليه وسلم استقبلها في الصلاة ستة عشر شهرا (بقوله تعالى فول وجهك) أى اصرفه (شطر المسجد الحرام) أى جهة الكعبة (و) يجوز نسخ حكم (السنة بالسنة) وقد وقع (نحو) نسخ منع الرجال من زيارة القبور تحريما أو كراهة الى ندبها في (حديث مسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها) واختلفوا في زيارة النساء والمرجح عندنا كراهتها (وسكت) المصنف في نسخة (عن نسخ) حكم (الكتاب بالسنة وقد) اختلفوا فيه فقيل بمنعه مطلقا لقوله تعالى قل مايكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى والنسخ بالسنة تبديل منه و(قيل بجوازه) مطلقا وصححه في جمع الجوامع لقوله تعالى ونزلنا عليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم وليس ذلك تبديلا من تلقاء نفسه وما ينطق عن الهوى وبوقوعه (ومثل له) بالبناء للمفعول (بقوله) أى بالنسخ

مثل الحكم الذى كان ثابتا بطريق شرعى لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا * وفيه ان قوله مثل الحكم الذى الخ يشمل ما كان مماثلا له فى وجه من الوجوه فلا يتم النسخ لحكم الا برفع جميع المماثلات له فى شىء مما يصح عنده اطلاق المماثلة عليه * وقال الزركشى المختار فى حده اصطلاحا أنه رفع الحكم الشرعى بخطاب وفيه أن الناسخ قد يكون فعلا لا خطابا وفيه أيضا انه أهمل تقييده بالتراخى ولا يكون نسخ الا به * وقال ابن الحاجب فى مختصر المنتهى انه فى الاصطلاح رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر * واعترض عليه بأن الحكم راجع الى كلام الله سبحانه وهو قديم والقديم لا يرفع ولا يزول وأجيب بأن المرفوع تعلق الحكم بالمكلف لا ذاته ولا تعلقه الذاتى * وقال جماعة هو فى الاصطلاح الخطاب الدال على انتهاء الحكم الشرعى مع التأخير عن موارده ويرد على قيد الخطاب ما تقدم فالا ولى أن يقال هو رفع حكم شرعى بمثله مع تراخيه عنه *

(المسئلة الثانية) النسخ جائز عقلا واقع سمعا بلا خلاف فى ذلك بين المسلمين الا ما يروى عن أبى مسلم الاصفهانى فانه قال انه جائز غير واقع واذا صح هذا عنه فهو دليل على انه جاهل بهذه الشريعة المحمدية جهلا فظيعا وأعجب من جهله بها حكاية من حكى عنه الخلاف فى كتب الشريعة فانه انما يعتد بخلاف المجتهدين لا بخلاف من بلغ فى الجهل الى هذه الغاية * وأما الجواز فلم يحك الخلاف فيه الا عن اليهود وليس بنا الى نصب الخلاف بيننا وبينهم حاجة ولا هذه بأول مسئلة خالفوا فيها أحكام الاسلام حتى يذكر خلافهم فى هذه المسئلة ولكن هذا من غرائب أهل الاصول على انا قد رأينا فى التوراة فى غير موضع أن الله سبحانه رفع عنهم أحكاما لما تضرعوا اليه وسألوا منه رفعها وليس النسخ الا هذا ولهذا لم يحكه من له معرفة بالشريعة الموسوية الا عن طائفة من اليهود وهم الشمعونية ولم يذكروا لهم دليلا الا ما ذكره بعض أهل الاصول من أن النسخ بداء والبداء ممتنع عليه وهذا مدفوع بأن النسخ لا يستلزم البداء لا عقلا ولا شرعا وقد جوزت الرافضة البداء عليه عز وجل لجواز النسخ وهذه مقالة توجب الكفر بمجردها * والحاصل أن النسخ جائز عقلا واقع شرعا من غير فرق بين كونه فى الكتاب أو السنة وقد حكى جماعة من أهل العلم اتفاق أهل الشرائع عليه فلم يبق فى المقام ما يقتضى تطويل المرام * وقد أول جماعة خلاف أبى مسلم الاصفهانى المذكور سابقا بما يوجب أن يكون الخلاف لفظيا قال ابن دقيق العيد نقل عن بعض المسلمين انكار النسخ لا بمعنى أن الحكم الثابت لا يرتفع بل بمعنى أنه ينتهى بنص دل على انتهائه فلا يكون نسخا ونقل عنه أبو اسحق الشيرازى والفخر الرازى وسليم الرازى انه انما أنكر الجواز وأن خلافه فى القرآن خاصة لا كما نقل عنه الآمدى وابن الحاجب أنه أنكر الوقوع * وعلى كلا التقديرين فذلك جهالة منه عظيمة للكتاب والسنة ولأحكام العقل فانه ان اعترف بأن شريعة الاسلام ناسخة لما قبلها من الشرائع فهذا بمجرده يوجب عليه الرجوع عن قوله وان كان لا يعلم ذلك فهو جاهل بما هو من الضروريات الدينية وان كان مخالفا لكونها ناسخة للشرائع فهو خلاف كفرى لا يلتفت الى قائله * نعم اذا قال ان الشرائع المتقدمة مغياة بغاية هى البعثة المحمدية وان ذلك ليس بنسخ فذلك أخف من انكار كونه نسخا غير مقيد بهذا القيد (فان قلت) ما الحكمة فى النسخ (قلت) قال الفخر الرازى فى المطالب العالية ان الشرائع قسمان منها ما يعرف نفعها بالعقل فى المعاش والمعاد ومنها سمعية لا يعرف الانتفاع بها الا من السمع (فالأول) يمتنع طروء النسخ عليه كمعرفة الله وطاعته ابدا ومجامع هذه الشرائع العقلية أمران التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قال الله تعالى (واذ أخذ الله ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا) (والثانى) ما يمكن طريان النسخ والتبديل عليه وهو أمور تحصل فى كيفية اقامة الطاعات الفعلية والعبادات الحقيقية(١) وفائدة نسخها أن الاعمال البدنية اذا تواطؤا عليها خلفا عن سلف صارت كالعادة عند الخلق وظنوا أن أعيانها مطلوبة لذاتها ومنعهم ذلك عن الوصول الى المقصود وعن معرفة الله وتمجيده فاذا غير ذلك الطريق الى نوع من الانواع وتبين أن المقصود من هذه الانواع رعاية أحوال القلب والارواح فى المعرفة

(١) كذا بالاصل ولعله الجسمية والله أعلم

المتعلق بقوله (تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت) أى حضرته أسبابه وظهرت أماراته (ان ترك خيرا) أى مالا وقيل مالا كثيرا (الوصية للوالدين والاقربين) مرفوع بكتب وذكره للفصل أو لتأويل الوصية بنحو الايصاء أو أن يوصى أولانه مجازى التأنيث (مع حديث الترمذى وغيره لا وصية لوارث) فانه ناسخ لما دلت عليه الاية من وجوب الوصية للوالدين والاقربين وقيل بمنعه بالاحاد لان القرآن مقطوع والاحاد مظنون والمقطوع لا يرفع بالمظنون (ومن ثم اعترض) التمثيل المذكور (بانه) اى حديث الترمذى المذكور (خبر واحد وسيأتى) قريبا (انه لا ينسخ المتواتر) كالقرآن (بالاحاد فيمتنع نسخ الاية المذكورة بالحديث المذكور فلا يصح التمثيل به والجواب ماسيأتى أيضا ان الصحيح جواز نسخ المتواتر بالاحاد لان محل النسخ الحكم ودلالة المتواتر كالقران عليه ظنية وأقول بعد تسليم ذلك فى صحة النسخ نظر لان شرطه التعارض وعدم امكان الجمع وذلك منتف هنا لان الوالدين أخص من الوارث فلا يجوز نسخ الوصية لهما بمنع الوصية له والاقربين أعم

والمحبة انقطعت الاوهام من الاشتغال بتلك الظواهر الى علام السرائر ☆ وقيل الحكمة أن هذا الخلق طبع على الملالة من الشيء فوضع في كل عصر شريعة جديدة لينشطوا في أدائها ☆ وقيل بيان شرف نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فانه نسخ بشريعته شرائعهم وشريعته لا ناسخ لها ☆ وقيل الحكمة حفظ مصالح العباد فاذا كانت المصلحة لهم في تبديل حكم بحكم وشريعة بشريعة كان التبديل لمراعاة هذه المصلحة ☆ وقيل الحكمة بشارة المؤمنين برفع الخدمة عنهم وبأن رفع مؤنتها عنهم في الدنيا مؤذن برفعها في الجنة وذكر الشافعي في الرسالة أن فائدة النسخ رحمة الله بعباده والتخفيف عنهم ☆ وأورد عليه أنه قد يكون بأثقل و يجاب عنه بأن الرحمة قد تكون بالاثقل أكثر من الأخف لما يستلزمه من تكثير الثواب والله لا يضيع عمل عامل فتكثير الثواب في الأثقل يصيره خفيفا على العامل يسيرا عليه لما يتصوره من جزالة الجزاء ☆

﴿المسئلة الثالثة﴾ للنسخ شروط (الاول) أن يكون المنسوخ شرعيا لا عقليا (الثاني) أن يكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه فان المقترن كالشرط والصفة والاستثناء لا يسمى نسخا بل تخصيصا (الثالث) أن يكون النسخ بشرع فلا يكون ارتفاع الحكم بالموت نسخا بل هو سقوط تكليف (الرابع) أن لا يكون المنسوخ مقيدا بوقت أما لو كان كذلك فلا يكون انقضاء وقته الذى قيد به نسخا له (الخامس) أن يكون الناسخ مثل المنسوخ في القوة أو أقوى منه لا اذا كان دونه في القوة لان الضعيف لا يزيل القوى ☆ قال الكيا وهذا مما قضى به العقل بل دل الاجماع عليه فان الصحابة لم ينسخوا نص القرآن بخبر الواحد وسيأتى لهذا الشرط مزيد بيان (السادس) أن يكون المقتضى للمنسوخ غير المقتضى للناسخ حتى لا يلزم البداء كذا قيل قال الكيا ولا يشترط بالاتفاق أن يكون اللفظ الناسخ متناولا لما تناوله المنسوخ أعنى بالتكرار والبقاء(١) لا يمنع فهم البقاء بدليل آخر سوى اللفظ (السابع) أن يكون مما يجوز نسخه فلا يدخل النسخ أصل التوحيد لان الله سبحانه بأسمائه وصفاته لم يزل ولا يزال ومثل ذلك ما علم بالنص أنه يتأبد ولا يتأقت ☆ قال سليم الرازى وكل ما لا يكون الا على صفة واحدة كمعرفة الله ووحدانيته ونحوه فلا يدخله النسخ ومن ههنا يعلم أنه لا نسخ في الأخبار اذ لا يتصور وقوعها على خلاف ما أخبر به الصادق وكذا قال الكيا الطبرى وقال الضابط فيما ينسخ ما يتغير حاله من حسن الى قبح ☆ قال الزركشى واعلم أن في جواز نسخ الحكم المعلق بالتأبيد وجهين حكاهما الماوردى والرويانى وغيرهما (أحدهما) المنع لان صريح التأبيد مانع من احتمال النسخ (والثانى) الجواز قالا وانسبهما الجواز قال ونسبه ابن برهان الى معظم العلماء ونسبه أبو الحسين في المعتمد الى المحققين لأن العادة في لفظ التأبيد المستعمل في لفظ الامر المبالغة لا الدوام ☆

﴿المسئلة الرابعة﴾ اعلم أنه يجوز النسخ بعد اعتقاد المنسوخ والعمل به بلا خلاف ☆ قال الماوردى وسواء عمل به كل الناس كاستقبال بيت المقدس أو بعضهم كفرض الصدقة عند مناجاة الرسول ولا خلاف أيضا في جواز النسخ بعد التمكين من الفعل الذى تعلق به الحكم بعد علمه بتكليفه به وذلك بأن يمضى من الوقت المعين ما يسع الفعل وقد حكى الخلاف في ذلك عن الكرخى ☆ وأما النسخ قبل علم المكلف بوجوب ذلك الفعل عليه كما اذا أمر الله تعالى جبريل عليه السلام أن يعلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بوجوب شيء على الامة ثم ينسخه قبل أن يعلموا به ☆ فحكى السمعانى في ذلك الاتفاق على المنع ☆ قال الزركشى وليس كذلك ففى المسئلة وجهان لاصحابنا حكاهما الاستاذ أبو منصور والكيا انتهى ☆ ويرد على المنع ما ثبت في ليلة المعراج من فرض خمسين صلاة ثم استقرت على خمس ولا وجه لما قيل أن ذلك كان على سبيل التقرير دون النسخ ☆ قال ابن برهان في الوجيز نسخ الحكم قبل علم المكلف بوجوبه جائز عندنا ومنعت من ذلك المعتزلة وأصحاب أبى حنيفة وزعموا أن النسخ

(١) هكذا هذه العبارة بالاصل الذى بأيدينا الذى بلغ من السقط والتحريف حد النسخ والى الله المشتكى من أيدى الناسخين الماسخين محاسن الكتب فرماها الله منه بالشلل

من الوارث فلا يجوز نسخ الوصية لهم على العموم بمنع الوصية للوارث بل يجب أن يثبت حكم الوصية لما عدا الوارث منهم وقد أوضحت ذلك في الاصل (وفي نسخة ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة) آحادا أو متواترة (أى) حالة كون نسخه بها ملتبسا (بخلاف) أى بمخالفة (تخصيصه بها كما) أى بناء على ما (تقدم) في مبحث التخصيص من جوازه وانما خالف النسخ التخصيص (لان التخصيص أهون من النسخ) لان النسخ رفع للحكم بالكلية بخلاف التخصيص وما ذكره في هذه النسخة هو ما حكوه عن الشافعي واختلفوا اهل ذلك بالسمع فلم يقع أو بالعقل فلم يجز وخالف التاج السبكى في جمع الجوامع فحمل كلام الشافعي على انه أراد انه حيث وقع نسخ الكتاب بالسنة كان مع السنة قرآن عاضد لها أخذا من كلامه في الرسالة كما قرر الشارح في شرحه وان اعترض عليهما بما أوضحت سقوطه في الآيات البينات (ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر) من كتاب أو سنة وكرر العامل لما تقدم (ونسخ الآحاد بالآحاد وبالمتواتر) من كتاب أو سنة (ولا يجوز نسخ المتواتر كالقرآن بالاحاد) وبه قال الاكثرون كما في العضد (لانه

قبل العلم يتضمن تكليف المحال ☆ قال وهذه المسئلة فرع تكليف مالا يطاق فاذا قضينا بصحته صح النسخ حينئذ قال واحتج علماؤنا في هذه المسئلة بقصة المعراج فان الله تعالى أوجب على الامة خمسين صلاة ثم نسخها قبل علمهم بوجوبها وهذا لاحجة فيه لان النسخ انما كان بعد العلم فان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحد المكلفين وقد علم ولكنه قبل جميع الامة وعلم الجميع لا يشرط فان التكليف استقر بعلم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلا اعتماد على هذا الحديث ☆ ويجاب عنه بان عدم علم الامة يقتضى وقوع النسخ قبل علم المكلفين بما كلفوا به وهو محل النزاع وحكى القاضى أبو بكر وغيره عن جمهور الفقهاء والمتكلمين ان مثل هذا لا يكون نسخا وقال بعض المتأخرين نسخ الحكم قبل علم المكلف بالحكم المنسوخ اتفقت الاشاعرة على جوازه والمعتزلة على منعه * وحكى الفقهاء في المسئلة طريقين (أحدها) أن للشافعى في المسئلة قولين (والثانى) الفرق بين الاحكام التكليفية والاحكام التعريفية فمنعوه في الاول وجوزوه فى الثانى كتكليف الغافل وهو مذهب أبى حنيفة انتهى * وأما اذا كان المكلف قد علم بوجوبه عليه ولكن لم يكن قد دخل وقته وسواء كان موسعا كما لو قال اقتلوا المشركين غدا ثم نسخ عنهم في ذلك اليوم أو يكون على الفور ثم نسخ قبل التمكن من الفعل أو يؤمر بالعبادة مطلقا ثم نسخ قبل مضى وقت يمكن فعلها فيه فذهب الجمهور الى الجواز ونقله ابن برهان عن الاشعرية وجماعة من الحنفية ونقله غيرهم عن معتزلة البصرة قال القاضى في التقريب وهو قول جميع أهل الحق * وذهب أكثر الحنفية كما قاله ابن السمعانى والحنابلة والمعتزلة الى المنع وبه قال الكرخى والجصاص والماتريدى والدبوسى والصيرفي * احتج الجمهور بانه لا مانع من ذلك لا عقلا ولا شرعا مع ان المقتضى موجود وهو أنه رفع تكليف قد ثبت على المكلف فكان نسخا وليس في ذلك ما يستلزم البداء ولا المحال لان المصلحة التى جاز النسخ لاجلها يعد التمكن من الفعل وبعد دخول الوقت يصح اعتبارها قبل التمكن من الفعل وقبل دخول الوقت للقطع بأن تبديل حكم بحكم ورفع شرع بشرع كان فيهما ☆ وأما اذا كان قد دخل وقت المأمور به لكن وقع نسخه قبل فعله إما لكونه موسعا أو لكونه أراد أن يشرع فيه فنسخ فقال سليم الرازى وابن الصباغ انه لا خلاف بين أهل العلم في جوازه وجعلوا صورة الخلاف فيما اذا كان النسخ قبل دخول الوقت وكذا نقل الاجماع في هذه الصورة ابن برهان وبعض الحنابلة والآمدى وبه صرح امام الحرمين في البرهان وأما اذا كان قد دخل وقته وشرع في فعله فنسخ قبل تمام الفعل فقال القرافي لم أرفيه نقلا وجعلها الاصفهانى في شرح المحصول من صور الخلاف فمن قال بالجواز جوز هذه الصورة ومن قال بالمنع منعها * وأما اذا وقع النسخ بعد خروج الوقت قبل الفعل قال الزركشى فمقتضى استدلال ابن الحاجب انه يمتنع بالاتفاق ووجهه بان التكليف بذلك الفعل المأمور به بعد مضى وقته ينتفى لانتفاء الوقت واذا انتفى فلا يمكن رفعه لامتناع رفع المعدوم لكن صرح الآمدى في الاحكام بالجواز وانه لا خلاف فيه قيل ولا يتأتى الا اذا صرح بوجوب القضاء أو على القول بان الامر بالاداء يستلزم القضاء *

(المسئلة الخامسة) انه لا يشترط في النسخ أن يخلفه بدل واليه ذهب الجمهور وهو الحق الذى لا سترة به فانه قد وقع النسخ في هذه الشريعة المطهرة لامور معروفة لا الى بدل * ومن ذلك نسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة الرسول ونسخ ادخار لحوم الاضاحى ونسخ تحريم المباشرة بقوله سبحانه (فالآن باشروهن) ونسخ قيام الليل في حقه صلى الله عليه وآله وسلم ☆ وأما ما تمسك به المخالفون وهم بعض المعتزلة وقيل كلهم والظاهرية من قوله سبحانه (ماننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) فلا دلالة في ذلك على محل النزاع فان المراد نسخ لفظ الاية كما يدل على ذلك قوله (نأت بخير منها أو مثلها) فليس لنسخ الحكم ذكر في الآية ولو سلمنا لجاز أن يقال إن اسقاط ذلك الحكم المنسوخ خير من ثبوته في ذلك الوقت وقد نص الشافعى في الرسالة على انه يختار ما ذهب اليه القائلون باشتراط البدل فقال وليس ينسخ فرض أبدا الا أثبت مكانه فرض كما نسخت قبلة بيت المقدس فاثبت مكانها

دونه (في القوة) اذ الاول قطعى والثانى مظنون فلا يرتفع به (والراجح) وصححه في جمع الجوامع (جواز ذلك لان) القطعى هو اللفظ و(محل النسخ) ليس هو اللفظ بل (هو الحكم والدلالة عليه بالمتواتر ظنية كالآحاد) فان دلالته على الحكم ظنية بلا كلام فلم يرفع بالظنى الاظنى نعم قد يقطع بالحكم بقرائن مشاهدة من المنقول عنه أو متواترة نقلت الينا تواترا تنفى الاحتمالات المانعة من القطع المقررة في محلها وحينئذ فينبغى امتناع النسخ بالاحاد فيستثنى هذا من ترجيح الجواز أخذا من التعليل وكذا يقال في التخصيص وفي كون الخلاف في الجواز كما هو ظاهر كلام المصنف والشارح أو في الوقوع مع الاتفاق على الجواز اختلاف بينته في الاصل والذى في الاحكام من المحصول ومختصراته هو الثانى

(فصل) في بيان حكم (التعارض) بين الادلة بأن يتنافى الدليلان كليا أو جزئيا ويثبت في الاصل انه لا يتعارض قطعيان من حيث الدلالة عقليين كانا أو نقليين أو مختلفين الا أن يكون أحدهما ناسخا للآخر وان اختلفا بالعموم والخصوص فان تأخر العام نسخ الخاص أو الخاص

الكعبة قال وكل منسوخ في كتاب الله وسنته صلى الله عليه وآله وسلم هكذا ☆ قال الصيرفي وأبو اسحق انما أراد الشافعي بهذه العبارة انه ينقل من حظر الى اباحة أو من اباحة الى حظر أو يخير على حسب أحوال المفروض كما في المناجاة فانه كان يناجى النبي صلى الله عليه وآله وسلم بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم أزال ذلك فردهم على ما كانوا عليه وهذا الحمل هو الذي ينبغي تفسير كلام الشافعي به فان مثله لايخفى عليه وقوع النسخ في هذه الشريعة بلا بدل ولاشك في أنه يجوز ارتفاع التكليف بالشيء والنسخ مثله لانه رفع تكليف ولم يمنع من ذلك شرع ولاعقل بل دل الدليل على الوقوع ☆

(المسئلة السادسة) النسخ الى بدل يقع على وجوه (الاول) أن يكون الناسخ مثل المنسوخ في التخفيف والتغليظ وهذا لاخلاف فيه وذلك كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة (الثانى) نسخ الاغلظ بالاخف وهو أيضا مما لاخلاف فيه وذلك كنسخ العدة حولا بالعدة أربعة أشهر وعشرا (الثالث) نسخ الاخف الى الاغلظ فذهب الجمهور الى جوازه خلافا للظاهرية والحق الجواز والوقوع كما في نسخ وضع القتال في أول الاسلام بفرضه بعد ذلك ونسخ التخيير بين الصوم والفدية بفرضية الصوم ونسخ تحليل الخمر بتحريمها ونسخ نكاح المتعة بعد تجويزها ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان ☆ واستدل المانعون بقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وبقوله (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) ☆ وأجيب بان المراد اليسر في الآخرة وهذا الجواب وان كان بعيدا لكن وقوع النسخ في هذه الشريعة للأخف بالاغلظ يوجب تأويل الآية ولو بتأويل بعيد على أنه يمكن أن يقال ان الناسخ والمنسوخ هما من اليسر والاغلظية في الناسخ انما هي بالنسبة الى المنسوخ وهو بالنسبة الى غيره تخفيف ويسر ☆ وأما الجواب عن الآية الثانية فظاهر لان الناسخ الاغلظ ثوابه أكثر فهو خير من المنسوخ من هذه الحيثية ☆

(المسئلة السابعة) في جواز نسخ الاخبار وفيه تفصيل وهو أن يقال ان كان خبرا عما لايجوز تغيره كقولنا العالم حادث فهذا لايجوز نسخه بحال وان كان خبرا عما يجوز تغيره فاما أن يكون ماضيا أو مستقبلا والمستقبل اما أن يكون وعدا أو وعيدا أو خبرا عن حكم كالخبر عن وجوب الحج فذهب الجمهور الى جواز النسخ لهذا الخبر بجميع هذه الاقسام ☆ وقال أبو على وأبو هاشم لايجوز النسخ لشيء منها قال في المحصول وهو قول أكثر المتقدمين ☆ استدل الجمهور على الجواز أن الخبر ان كان عن أمر ماض كقوله عمرت نوحا ألف سنة جاز أن يبين من بعد أنه عمره ألف سنة إلا خمسين عاما وان كان مستقبلا وكان وعدا أو وعيدا كقوله لاعذبن الزاني أبدا فيجوز أن يبين من بعد انه أراد ألف سنة وان كان خبرا عن حكم الفعل في المستقبل كان الخبر كالامر في تناوله الاوقات المستقبلة فصح اطلاق الكل مع ارادة البعض لما تناوله بموضوعه ☆ قال الزركشى ان كان مدلول الخبر مما لايمكن تغيره بان لايقع الا على وجه واحد كصفات الله وخبر ما كان من الانبياء والامم وما يكون من الساعة وآياتها كخروج الدجال فلا يجوز نسخه بالاتفاق كما قاله أبو اسحق المروزى وابن برهان في الاوسط لانه يفضى الى الكذب وان كان مما يصح تغيره بان يقع على الوجه المخبر عنه ماضيا كان أو مستقبلا وعدا أو وعيدا أو خبرا عن حكم شرعى فهو موضوع الخلاف فذهب أبو عبد الله وأبو الحسين البصريان وعبد الجبار والفخر الرازى الى جوازه مطلقا ونسبه ابن برهان في الاوسط الى المعظم وذهب جماعة الى المنع منهم أبو بكر الصيرفي كما رأيته في كتابه وأبو اسحق المروزى كما رأيته في كتابه في الناسخ والمنسوخ والقاضى أبو بكر وعبد الوهاب والجبائى وابنه أبو هاشم وابن السمعانى وابن الحاجب وقال الاصفهانى انه الحق ومنهم من فصل ومنع في الماضى لانه يكون تكذيبا دون المستقبل لجريانه مجرى الامر والنهى فيجوز أن

نسخ قدره من العام وان محل تقديم الخاص تقدم أو تأخر في غير القطعيين دلالة ولا قطعى وظنى عقليان بخلاف النقليين لكن يتقدم القطعى وان لم يتساويا في العموم والخصوص فيقدم العام القطعى الدلالة على كل فرد على الخاص الظنى الدلالة وبذلك يخص أيضا تقديم الخاص ومثلهما فيما يظهر القطعى العقلى والظنى النقلى والقطعى النقلى والظنى العقلى فان قلت ظاهر ماتقرر في هذه الاقسام انه لافرق بين كون النقلى مع كونه قطعى الدلالة قطعى السند أيضا أولا فهل الامر كذلك أولا قلت لاأستحضر في ذلك نقلا والذى يظهر انه لافرق بدليل انه لو جاز التعارض بين القطعيين دلالة الظنيين سندا كان غير محذور فليجز بين القطعيين دلالة وسندا لانتفاء المحذورية على هذا التقدير مع انه ليس كذلك لايقال بل بينهما فرق لان الظنيين سندا يجوز أن لا يكونا ثابتين في الواقع فلم يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف القطعيين سندا أيضا لانا نقول الفرض ان الظنيين سندا غير مقطوع بعدم ثبوتهما ولا عدم ثبوت أحدهما بل يقطع بجواز ثبوتهما فلو جوز التعارض

يرفع لان الكذب يختص بالماضى ولايتعلق بالمستقبل* قال الشافعى لايجب الوفاء بالوعد وانما يسمى من لم يف بالوعد مخلفا لا كاذبا وهذا التفصيل جزم به سليم وجرى عليه البيضاوى في المنهاج وسبقهما اليه أبو الحسين بن القطان ☆ أقول والحق منعه في الماضى مطلقا وفي بعض المستقبل وهو الخبر بالوعد لا بالوعيد ولا بالتكليف اما بالتكليف فظاهر لانه رفع حكم عن مكلف وأما بالوعيد فلكونه عفوا لايمتنع من الله سبحانه بل هو حسن يمدح فاعله من غيره ويتمدح به في نفسه وأما الماضى فهو كذب صراح الا أن يتضمن تخصيصا أو تقييدا أو تبيينا لما تضمنه الخبر الماضى فليس بذلك بأس ☆ وهذه المسئلة لها المام بمسألة الحسن والقبح المتقدم ذكرها في بعض أطرافها دون بعض* وقد استدل المانعون مطلقا باستلزام ذلك الكذب وهو استدلال باطل فان ذلك الاستلزام انما هو في بعض الصور كما عرفت لا في كلها وقد نقل أبو الحسين في المعتمد عن شيوخ المعتزلة منع النسخ في الوعد والوعيد ☆ قال الزركشى وأما عندنا فكذلك في الوعد لانه اخلاف والخلف في الانعام يستحيل على الله وبه صرح الصيرفي في كتابه وأما في الوعيد فنسخه جائز كما قال ابن السمعانى قال ولا يعد ذلك خلفا بل عفوا وكرما*

(المسئلة الثامنة) في نسخ التلاوة دون الحكم والعكس ونسخهما معا وقد جعل أبو اسحق المروزى وابن السمعانى وغيرهما ذلك ستة أقسام ☆

(الاول) مانسخ حكمه وبقى رسمه كنسخ آية الوصية للوالدين والاقربين بآية المواريث ونسخ العدة حولا بالعدة أربعة أشهر وعشرا فالمنسوخ ثابت التلاوة والحكم والى جواز ذلك ذهب الجمهور بل ادعى بعضهم الاجماع عليه وقد حكى جماعة من الحنفية والحنابلة عدم الجواز عن بعض أهل الاصول قالوا لانه اذا انتفى الحكم فلا فائدة في التلاوة وهذا قصور عن معرفة الشريعة وجهل كبير بالكتاب العزيز فان المنسوخ حكمه الباقية تلاوته في الكتاب العزيز مما لاينكره من له أدنى قدم في العلم ☆

(الثانى) مانسخ حكمه ورسمه وثبت حكم الناسخ ورسمه كنسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة ونسخ صيام عاشوراء بصيام رمضان ☆ قال أبو اسحق المروزى ومنهم من جعل القبلة من نسخ السنة بالقرآن وزعم أن استقبال بيت المقدس بالسنة لا بالقرآن ☆

(الثالث) ما نسخ حكمه وبقى رسمه ورفع رسم الناسخ وبقى حكمه كقوله تعالى (فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا) بقوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله وقد ثبت في الصحيح أن هذا كان قرآنا يتلى ثم نسخ لفظه وبقى حكمه ☆

(الرابع) مانسخ حكمه ورسمه ونسخ رسم الناسخ وبقى حكمه كما ثبت في الصحيح عن عائشة انها قالت كان فيما أنزل عشر رضعات متتابعات يحرمن فنسخن بخمس رضعات فتوفي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهن فيما يتلى من القرآن ☆ قال البيهقى فالعشر مما نسخ رسمه وحكمه والخمس مما نسخ رسمه وبقى حكمه بدليل أن الصحابة حين جمعوا القرآن لم يثبتوها رسما وحكمها باق عندهم* قال ابن السمعانى وقولها وهن مما يتلى من القرآن بمعنى انه يتلى حكمها دون لفظها وقال البيهقى المعنى انه يتلوه من لم يبلغه نسخ تلاوته * ومنع قوم من نسخ اللفظ مع بقاء حكمه وبه جزم شمس الأئمة السرخسى لان الحكم لايثبت بدون دليله ولا وجه لذلك فان الدليل ثابت موجود محفوظ ونسخ كونه قرآنا لا يستلزم عدم وجوده ولهذا رواه الثقات في مؤلفاتهم *

(الخامس) مانسخ رسمه لاحكمه ولايعلم الناسخ له وذلك كما ثبت في الصحيح لو كان لابن آدم واديان من ذهب لتمنى لهما ثالثا لايملأ جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب فان هذا كان قرانا ثم نسخ رسمه * قال ابن عبد البر في التمهيد قبل انه في سورة ص وكما ثبت في الصحيح أيضا أنه نزل

مع ذلك لزم انه لا محذور على تقدير ثبوتهما فيلزم الجواز أيضا في القطعين سندا أيضا فتأمله نعم بقى علينا هنا بحث آخر وهو انه هلا جاز التعارض مطلقا اذ غاية ما يلزم من اجتماع الامر والنهى مع اتحاد المأمور به والمنهى عنه مثلا هو التكليف بما لايطاق وهو الجمع بين متنافيين وقد قال الاشعرى بجوازه وقد يقال لكن فيه محذور آخر وهو لزوم اجتماع طلب الفعل وطلب تركه حقيقة مع اتحاد الآمر والناهى والمأمور والمنهى في حالة واحدة وهو محال فليتأمل وان القطعين من حيث السند فقط يجوز تعارضهما كالظنيين والمختلفين ولا يقدم في المختلفين القطعى ولا في القطعين وأحدهما كتاب الكتاب وان هذه الاقسام الثلاثة هى التى تجرى فيها جميع الاحكام التى ذكرها المصنف فينبغى حمل كلامه عليها بقوله (اذا تعارض نطقان) أى قولان ظنيان دلالة بان نافي كل منهما الآخر كليا أو جزئيا سواء كانا باعتبار السند قطعيين أو ظنيين أو مختلفين وخرج بالنطقين الفعلان فلا يتعارضان كما جزم به في المختصر والمنهاج وفيه بحث أوردناه في الايات البينات والفعل والقول

في القرآن حكاية عن أهل بئر معونة أنهم قالوا بلغوا قومنا أن قد لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا وكما أخرجه الحاكم في مستدركه من حديث زر بن حبيش عن أبي بن كعب أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قرأ عليه لم يكن الذين كفروا وقرأ فيها ان ذات الدين عند الله الحنيفية لا اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيرا فلن يكفر قال الحاكم صحيح الاسناد فهذا مما نسخ لفظه وبقي معناه وعده ابن عبد البر في التمهيد مما نسخ خطه وحكمه وحفظه(١) قال ومنه قول من قال ان سورة الاحزاب كانت نحو سورة البقرة *

(السادس) ناسخ صار منسوخا وليس بينهما لفظ متلو كالمواريث بالحلف والنصرة فانه نسخ بالتوارث بالاسلام والهجرة ونسخ التوارث بالاسلام والهجرة بآية المواريث قال ابن السمعاني وعندي أن القسمين الاخيرين تكلف وليس يتحقق فيهما النسخ وجعل أبو اسحق المروزي التوريث بالهجرة من قسم ما علم انه منسوخ ولم يعلم ناسخه* والحاصل أن نسخ التلاوة دون الحكم أو الحكم دون التلاوة أو نسخهما معا لم يمنع منه مانع شرعي ولا عقلي فلا وجه للمنع منه لان جواز تلاوة الآية حكم من أحكامها وما تدل عليه من الاحكام حكم آخر لها ولا تلازم بينهما واذا ثبت ذلك فيجوز نسخهما ونسخ أحدهما كسائر الاحكام المتباينة ولنا أيضا الوقوع وهو دليل الجواز كما عرفت مما أوردناه *

(المسئلة التاسعة) لا خلاف في جواز نسخ القرآن بالقرآن ونسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة وجواز نسخ الآحاد بالآحاد ونسخ الآحاد بالمتواتر *وأما نسخ القرآن أو المتواتر من السنة بالآحاد فقد وقع الخلاف في ذلك في الجواز والوقوع أما الجواز عقلا فقال به الاكثرون وحكاه سليم الرازي عن الاشعرية والمعتزلة ونقل ابن برهان في الاوسط الاتفاق عليه فقال لا يستحيل عقلا نسخ الكتاب بخبر الواحد بلا خلاف وانما الخلاف في جوازه شرعا* وأما الوقوع فذهب الجمهور كما حكاه ابن برهان وابن الحاجب وغيرهما الى انه غير واقع ونقل ابن السمعاني وسليم في التقريب الاجماع على عدم وقوعه وهكذا حكى الاجماع القاضي أبو الطيب في شرح الكفاية والشيخ أبو اسحق الشيرازي في اللمع وذهب جماعة من أهل الظاهر منهم ابن حزم الى وقوعه وهي رواية عن أحمد وذهب القاضي في التقريب والغزالي وأبو الوليد الباجي والقرطبي الى التفصيل بين زمان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومابعده فقالوا بوقوعه في زمانه *احتج المانعون بأن الثابت قطعا لا ينسخه مظنون *واستدل القائلون بالوقوع بما ثبت من أن أهل قباء لما سمعوا مناديه صلى الله عليه وآله وسلم وهم في الصلاة يقول الا أن القبلة قد حولت الى الكعبة فاستداروا ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأجيب بأنهم علموا بالقرائن *واستدل أيضا القائلون بالوقوع بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يرسل رسله لتبليغ الاحكام وكانوا يبلغون الاحكام المبتدأة وناسخها* ومن الوقوع نسخ قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحي الي محرما على طاعم يطعمه) الاية بنهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن أكل كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير وهو آحاد وأجيب بأن المعنى لا أجد الآن والتحريم وقع في المستقبل *ومن الوقوع نسخ نكاح المتعة بالنهي عنها وهو آحاد ونحو ذلك كثير *ومما يرشدك الى جواز النسخ بما صح من الاحاد لما هو أقوى متنا أو دلالة منها أن الناسخ في الحقيقة انما جاء رافعا لاستمرار حكم المنسوخ ودوامه وذلك ظني وان كان دليله قطعيا فالمنسوخ انما هو هذا الظني لا ذلك القطعي فتأمل هذا *

(المسئلة العاشرة) يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة عند الجمهور كما حكى ذلك عنهم أبو الطيب الطبري وابن برهان وابن الحاجب قال ابن فورك في شرح مقالات الاشعري واليه ذهب شيخنا أبو الحسن الاشعري وكان يقول ان ذلك وجد في قوله تعالى (كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين) فانه منسوخ بالسنة المتواترة وهي قوله لا وصية لوارث لانه لا يمكن أن يجمع بينهما* قال ابن السمعاني وهو مذهب أبي حنيفة وعامة المتكلمين وقال سليم الرازي وهو قول أهل العراق قال وهو مذهب الاشعري

(١) كذا بالأصل ولعله ولفظه

وفي تعارضهما تفصيل في المطولات أطانا فيه مع زيادات في الآيات البينات (فلا يخلو) أي حالهما من أحد امور أربعة لانهما (اما أن يكونا عامين) متساويين في العموم بأن يصدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الاخر (أو) يكونا (خاصين) متساويين في الخصوص كذلك (أو) يكون (أحدهما خاصا) بالنسبة للاخر بأن يصدق على بعض ما يصدق عليه الاخر فقط وان كان عاما في نفسه (و) يكون (الاخر عاما) بالنسبة للاول بأن يصدق على جميع ما يصدق عليه الاول وعلى زيادة عليه (أو) يكون (كل واحد منهما) بالنسبة للاخر (عاما من وجه) أي باعتبار جهة أخرى بأن يصدق باعتبار تلك الجهة على بعض مايصدق عليه الاخر باعتبارها وعلى زيادة (وخاصا من وجه) أي باعتبار جهة أخرى بأن يصدق باعتبار تلك الجهة على بعض ما يصدق عليه الاخر (فان كانا عامين) متساويين في العموم فاما أن يمكن الجمع بينهما أولا (فان أمكن الجمع بينهما جمع) وجوبا (بينهما بحمل كل منهما

والمعتزلة وسائر المتكلمين قال الدبوسي هو قول علمائنا يعني الحنفية قال الباجي قال به عامة شيوخنا وحكاه ابن
الفرج عن مالك قال ولهذا لا تجوز عنده الوصية للوارث للحديث فهو ناسخ لقوله (كتب عليكم اذا حضر
أحدكم الموت) الآية ✡ وذهب الشافعي في عامة كتبه كما قال ابن السمعاني الى أنه لا يجوز نسخ القرآن بالسنة
بحال وان كانت متواترة وبه جزم الصيرفي والخفاف ونقله عبد الوهاب عن أكثر الشافعية وقال الاستاذ أبو
منصور أجمع أصحاب الشافعي على المنع وهذا يخالف ما حكاه ابن فورك عنهم فانه حكى عن أكثرهم القول
بالجواز ثم اختلف المانعون فمنهم من منعه عقلا وشرعا ومنهم من منعه شرعا لا عقلا * واستدل على ذلك بقوله
تعالى (ما ننسخ من اية أو ننسها) الآية قالوا ولا تكون السنة خيرا من القران ومثله قالوا ولم نجد في القرآن آية
منسوخة بالسنة ✡ وقد استنكر جماعة من العلماء ما ذهب اليه الشافعي من المنع حتى قال الكيا الهراسي هفوات
الكبار على أقدارهم ومن عد خطؤه عظم قدره قال وقد كان عبد الجبار كثيرا ما ينظر مذهب الشافعي في الاصول
والفروع فلما وصل الى هذا الموضع قال هذا الرجل كبير ولكن الحق أكبر منه قال ولم نعلم أحدا منع من
جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد عقلا فضلا عن المتواتر فلعله يقول دل عرف الشرع على المنع منه واذا لم يدل
قاطع من السمع توقفنا والا فمن الذي يقول انه عليه السلام لا يحكم بقوله في نسخ ما ثبت في الكتاب وان هذا
مستحيل في العقل * والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول لا يليق بعلو قدره وهو الذي مهد هذا الفن
ورتبه واول من اخرجه قالوا لابد ان يكون لهذا القول من هذا العظيم محمل فتعمقوا في محامل ذكروها انتهى ✡
ولا يخفاك أن السنة شرع من الله عز وجل كما أن الكتاب شرع منه سبحانه وقد قال (وما آتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) وأمر سبحانه باتباع رسوله في غير موضع في القران فهذا بمجرده يدل على ان السنة
الثابتة عنه ثبوتا على حد ثبوت الكتاب العزيز حكمها حكم القران في النسخ وغيره وليس في العقل ما يمنع من
ذلك ولا في الشرع * وقوله (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) ليس فيه الا ان ما يجعله الله منسوخا من
الآيات القرآنية سيبدله بما هو خير منه أو بما هو مثله للمكلفين وما اتانا على لسان رسوله فهو كما أتانا منه كما قال
سبحانه (ان هو الا وحي يوحى) وكما قال (قل ما يكون لي أن ابدله من تلقاء نفسي) * قال أبو منصور البغدادي
لم يرد الشافعي مطلق السنة بل أراد السنة المنقولة آحادا واكتفى بهذا الاطلاق لان الغالب في السنة الآحاد *
قال الزركشي في البحر والصواب أن مقصود الشافعي أن الكتاب والسنة لا يوجدا مختلفين الا ومع أحدهما مثله
ناسخ له وهذا تعظيم عظيم وأدب مع الكتاب والسنة وفهم لموقع احدهما من الآخر وكل من تكلم في هذه
المسئلة لم يقع على مراد الشافعي بل فهموا خلاف مراده حتى غلطوه وأولوه انتهى * ومن جملة ما قيل ان السنة
فيه نسخت القران الآية المتقدمة اعني قوله (كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت) الآية وقوله (وان فاتكم شيء
من ازواجكم الى الكفار) وقوله (قل لا اجد فيما اوحي الى محرما) الاية فانها منسوخة بالنهي عن اكل كل ذي
ناب من السباع ومخلب من الطير وقوله (حرمت عليكم الميتة) فانها منسوخة بأحاديث الدباغ على نزاع طويل
في كون ما في هذه الآيات منسوخا بالسنة *

وأما نسخ السنة بالقرآن فذلك جائز عند الجمهور وبه قال بعض من منع من نسخ القرآن بالسنة وللشافعي في ذلك
قولان حكاهما القاضي أبو الطيب الطبري والشيخ أبو اسحق الشيرازي وسليم الرازي وامام الحرمين وصححوا
جميعا الجواز قال ابن برهان هو قول المعظم وقال سليم هو قول عامة المتكلمين والفقهاء ✡ وقال السمعاني انه
الاولى بالحق وجزم به الصيرفي ولا وجه للمنع قط ولم يأت في ذلك ما يتشبث به المانع لا من عقل ولا من شرع بل
ورد في الشرع نسخ السنة بالقرآن في غير موضع * فمن ذلك قوله تعالى (قد نرى تقلب وجهك في السماء) الآية
وكذلك نسخ صلحه صلى الله عليه وآله وسلم لقريش على أن يرد لهم النساء بقوله تعالى (فلا ترجعوهن الى
الكفار) ونسخ تحليل الخمر بقوله تعالى (انما الخمر والميسر) الاية ونسخ تحريم المباشرة بقوله تعالى (فالآن

على حال) مغاير لما حمل
عليه الاخر لا مانع شرعا
من الحمل عليه وان أمكن
الترجيح بأن وجد
مرجح أحدهما على
الاخر فعلم انه اذا أمكن
كل من الجمع والترجيح
قدم الجمع وهو الاصح
لان فيه عملا بهما
(مثاله) أي المذكور من
العامين المذكورين اللذين
أمكن الجمع بينهما أو
امكان الجمع بينهما فيقدر
مضاف الى قوله (حديث)
أي امكانه أي الامكان
المتعلق به وهو بترك
التنوين لاضافته لما
بعده اضافة بيانية أو من
اضافة الاعم الى الاخص
وبالتنوين على ابدال
ما بعده منه وكذا يقال في
نظائره (شر الشهود
الذي يشهد قبل أن
يستشهد) أي تطلب منه
الشهادة (وحديث خير
الشهود الذي يشهد قبل
ان يستشهد) أي تطلب
منه الشهادة فان الموصول
فيهما عام في كل شهادة
بدون استشهاد وقد حكم
في أحدهما بالشرية وفي
الاخر بالخيرية وهما
متنافيان لكن أمكن
الجمع بينهما بحمل كل
منهما على حال (فحمل
الاول على ما اذا) أي
على حال كائن وقت
(كان من له الشهادة
وهو مدعي المشهود به
(عالما بها) من

باشروهن)ونسخ صوم يوم عاشوراء بقوله(فمن شهد منكم الشهر فليصمه)ونحو ذلك مما يكثر تعداده *

﴿المسئلة الحادية عشرة﴾ ذهب الجمهور الى ان الفعل من السنة ينسخ القول كما ان القول ينسخ الفعل وحكى الماوردى والرويانى عن ظاهر قول الشافعى أن القول لاينسخ الا بالقول وان الفعل لاينسخ الا بالفعل ولا وجه لذلك فالكل سنة وشرع * ولايخالف في ذلك الشافعى ولاغيره واذا كان كل واحد منهما شرعا ثابتا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلاوجه للمنع من نسخ أحدهما بالآخر ولاسيما وقد وقع ذلك في السنة كثيرا * ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم في السارق فان عاد في الخامسة فاقتلوه ثم رفع اليه سارق في الخامسة فلم يقتله فكان هذا الترك ناسخا للقول * وقال الثيب بالثيب جلد مائة والرجم ثم رجم ماعزا ولم يجلده فكان ذلك ناسخا للجلد من ثبت عليه الرجم * ومنه ماثبت في الصحيح من قيامه صلى الله عليه وآله وسلم للجنازة ثم ترك ذلك فكان نسخا وثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتمونى أصلى ثم فعل غيرما كان يفعله وترك بعض ما كان يفعله فكان ذلك نسخا وهذا كثير في السنة لمن تتبعه * ولم يأت المانع بدليل يدل على ذلك لامن عقل ولامن شرع وقد تابع الشافعى في المنع من نسخ الاقوال بالافعال ابن عقيل من الحنابلة وقال الشيء انما ينسخ بمثله أو بأقوى منه يعنى والقول أقوى من الفعل *

﴿المسئلة الثانية عشرة﴾ الاجماع لاينسخ ولاينسخ به عند الجمهور * أما كونه لاينسخ فلأن الاجماع لايكون الابعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والنسخ لايكون بعد موته وأما في حياته فالاجماع لاينعقد بدونه بل يكون قولهم المخالف لقوله لغوا باطلا لايعتد به ولايلتفت اليه وقولهم الموافق بعد لااعتبار به بل الاعتبار بقوله وحده والحجة فيه لافي غيره * فاذا عرفت هذا علمت أن الاجماع لاينعقد الابعد أيام النبوة وبعد أيام النبوة قد انقطع الكتاب والسنة فلايمكن أن يكون الناسخ منهما ولايمكن أن يكون الناسخ للاجماع اجماعا آخر لان هذا الاجماع الثانى ان كان لاعن دليل فهو خطأ وان كان عن دليل فذلك يستلزم أن يكون الاجماع الاول خطأ والاجماع لايكون خطأ فهذا يستحيل أن يكون الاجماع ناسخا أو منسوخا ولايصلح أيضا أن يكون الاجماع منسوخا بالقياس لان من شرط العمل به أن لايكون مخالفا للاجماع * وقد استدل من جوز ذلك بما قيل من أن الامة اذا اختلفت على قولين فهو اجماع على أن المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ بكليهما ثم يجوز اجماعهم على أحد القولين كما مر في الاجماع فاذا أجمعوا بطل الجواز الذى هو مقتضى ذلك الاجماع وهذا هو النسخ * وأجيب بأنا لانسلم ذلك لوقوع الخلاف فيه كما تقدم ولو سلم فلا يكون نسخا لما تقدم من أن الاجماع الاول مشروط بعدم الاجماع الثانى وقال الشريف المرتضى إن دلالة الاجماع مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحى وبعده * قال فالاقرب أن يقال ان الامة أجمعت على أن ماثبت بالاجماع لاينسخ ولاينسخ به أى لايقع ذلك لأنه غير جائز ولايلتفت الى قول عيسى بن أبان ان الاجماع ناسخ لما وردت به السنة من وجوب الغسل من غسل الميت انتهى * قال الصيرفي ليس للاجماع حظ في نسخ الشرع لانهم لايشرعون ولكن اجماعهم يدل على الغلط في الخبر أو رفع حكمه لاأنهم رفعوا الحكم وانما هم أتباع لما أمروا به * وقال بعض الحنابلة يجوز النسخ بالاجماع لكن لابنفسه بل بسنده فاذا رأينا متنا صحيحا والاجماع بخلافه استدللنا بذلك على نسخه وان أهل الاجماع اطلعوا على ناسخ والا لما خالفوه * وقال ابن حزم جوز بعض أصحابنا أن يرد حديث صحيح والاجماع على خلافه قال وذلك دليل على أنه منسوخ قال وهذا عندنا غلط فاحش لان ذلك معدوم لقوله تعالى(انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون)وكلام الرسول وحى محفوظ انتهى * وممن جوز كون الاجماع ناسخا الحافظ البغدادى في كتاب الفقيه والمتفقه ومثله بحديث الوادى الذى في الصحيح حين نام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه فما أيقظهم الاحر الشمس * وقال

حيث تحمل الشهادة لها وهو الكون عالما بها لعدم الحاجة حينئذ الى المبادرة (و) حمل (الثانى على ماذا)أى حال كائن وقت (لم يكن) من له الشهادة (عالما بها) كذلك وهو الكون غير عالم بها فيخبره بها ليشهد به عند القاضى ان أراد للحاجة الى المبادرة حينئذ وانما حملنا هنا الشهادة قبل الاستشهاد على اعلام المشهود له بها لان المبادرة عند القاضى تقتضى ذمها ورد ها مطلقا وحينئذ فقد يشكل التمثيل اذا لم يتوارد الحديثان على معنى واحد فلا تعارض بينهما ويجاب بأن حمل الشهادة في الثانى على ما ذكر من جملة الحمل الدافع للتعارض (و) هذان الحديثان رواهما الشيخان لكن لا بهذا اللفظ بل بمعناه فان (الثانى)منهما (رواه مسلم بلفظ) بالتنوين وتركه (ألا) حرف تنبيه (أخبركم بخير الشهود) فكأنهم قالوا أخبرنا فقال هو (الذى يأتى بشهادته) يعنى يخبر بها المشهود له على ماتين (قبل أن يسألها) أى من غير أن يسأله المشهود له عنها (والاول متفق) من الشيخين (على معناه) الكائن (في حديث) بالتنوين وتركه (خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم) أى قرنى لان المراد

في آخره فاذا سها أحدكم عن صلاة فليصلها حين يذكرها ومن الغد للوقت قال فاعادة الصلاة المنسية بعد قضائها حال الذكر وفي الوقت منسوخ باجماع المسلمين لايجب ولايستحب ☼

﴿المسئلة الثالثة عشرة﴾ ذهب الجمهور الى أن القياس لايكون ناسخا ☼ ونقله القاضى أبو بكر في التقريب عن الفقهاء والاصوليين قالوا لايجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس لان القياس يستعمل مع عدم النص فلا يجوز أن ينسخ النص ولانه دليل محتمل والنسخ يكون بأمر مقطوع ولان شرط القياس أن لايكون في الاصول مايخالفه ولانه ان عارض نصا أو اجماعا فالقياس فاسد الوضع وان عارض قياسا اخر فتلك المعارضة ان كانت بين أصلى القياس فهذا يتصور فيه النسخ قطعا اذ هو من باب نسخ النصوص وان كانت بين العلتين فهو من باب المعارضة في الاصل والفرع لامن باب القياس ☼ قال الصيرفي لايقع النسخ الابدليل توقيفى ولاحظ للقياس فيه أصلا ☼ وحكى القاضى أبو بكر عن بعضهم أن القياس ينسخ به المتواتر ونص القرآن ☼ وحكى عن آخرين أنه ممما ينسخ به أخبار الآحاد فقط ☼ وحكى الاستاذ أبو منصور عن أبى القاسم الانماطى اذا كانت علته منصوصة لامستنبطة وجعل الهندى محل الخلاف في حياة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأما بعده فلا ينسخ به بالاتفاق ☼ وأما كونه منسوخا فلا شك أن القياس يكون منسوخا بنسخ أصله وهل يصح نسخه مع بقاء أصله في ذلك خلاف الحق منعه وبه قال قوم من الاصوليين ☼ وقال آخرون انه يجوز نسخه في زمن الرسول بالكتاب والسنة والقياس وأما بعد موته فلا ورجحه صاحب المحصول وجماعة من الشافعية ☼

﴿المسئلة الرابعة عشرة﴾ في نسخ المفهوم وقد تقدم تقسيمه الى مفهوم مخالفة ومفهوم موافقة ☼ أما مفهوم المخالفة فيجوز ذلك مع نسخ أصله وذلك ظاهر ويجوز نسخه بدون نسخ أصله وذلك كقوله صلى الله عليه وآله وسلم الماء من الماء فانه نسخ مفهومه بما ثبت من قوله صلى الله عليه وآله وسلم اذا قعد بين شعبها الاربع وجهدها فقد وجب الغسل وفي لفظ اذا التقى الختان الختان فهذا نسخ مفهوم الماء من الماء وبقى منطوقه محكما غير منسوخ لان الغسل واجب من الانزال بلا خلاف ☼ وأما نسخ الاصل دون المفهوم ففى جوازه احتمالان ذكرهما الصفى الهندى قال والاظهر أنه لايجوز ☼ وقال سليم الرازى في التقريب من أصحابنا من قال يجوز أن يسقط اللفظ ويبقى دليل الخطاب والمذهب أنه لايجوز ذلك لان الدليل انما هو تابع للفظ يستحيل أن يسقط الاصل ويكون الفرع باقيا ☼

وأما مفهوم الموافقة فاختلفوا هل يجوز نسخه والنسخ به أم لا أما جواز النسخ به فجزم القاضى بجوازه في التقريب وقال لافرق في جواز النسخ بما اقتضاه نص الكتاب وظاهره وجوازه بما اقتضاه فحواه ولحنه ومفهومه وما أوجبه العموم ودليل الخطاب عند مثبتها لانه كالنص أو أقوى منه انتهى ☼ وكذا جزم بذلك ابن السمعانى قال لانه مثل النطق وأقوى ونقل الآمدى والفخر الرازى الاتفاق على أنه ينسخ به مما ينسخ بمنطوقه قال الزركشى في البحر وهو عجيب فان في المسئلة وجهين لاصحابنا وغيرهم حكاهما الماوردى في الحاوى والشيخ أبو اسحق في اللمع وسليم الرازى وصححوا المنع والماوردى نقله عن الاكثرين قال لان القياس فرع النص الذى هو أقوى فلا يجوز أن يكون ناسخا له ☼ قال والثانى وهو اختيار ابن أبى هريرة وجماعة الجواز وأما جواز نسخه فهو ينقسم الى قسمين (الاول) أن ينسخ مع بقاء أصله (والثانى) ان ينسخ تبعا لاصله ولاشك في جواز الثانى واما الاول فقد اختلف فيه الاصوليون على قولين (احدهما) الجواز وبه قال اكثر المتكلمين وجعلوه مع اصله كالنصين يجوز نسخ احدهما مع بقاء الآخر ونقله سليم عن الاشعرى وغيره من المتكلمين بناء على اصلهم ان ذلك مستفاد من اللفظ فكانا بمنزلة لفظين فجاز نسخ احدهما مع بقاء حكم الآخر (القول الثانى) المنع وصححه سليم الرازى وجزم به الرويانى والماوردى ونقله ابن السمعانى عن اكثر الفقهاء لان ثبوت لفظه موجب لفحواه ومفهومه فلم يجز نسخ الفحوى مع بقاء موجبه كما لاينسخ القياس مع بقاء أصله ☼ وذهب بعض المتأخرين

الى

به الناس (ثم الذين يلونهم) وانته (الى قوله ثم يكون بعدهم) أى الذين يلونهم المذكورين ثانيا (قوم يشهدون) يؤدون شهاداتهم عند الحاكم (قبل أن يستشهدوا) من غير أن يطلب منهم اداؤها ولايخفى ظهور السياق في ذم القوم المذكورين فيثبت المطلوب من الاشربة ولايرد أن شهادة الزور أقبح وأغلظ لحمل هذا على المبالغة أوانه بالنسبة للشهادات الصادقة المختلفة وفي المراد بهذه القرون كلام في الاصل ومنه قول النووى الصحيح أن قرنه عليه الصلاة والسلام اصحابه والثانى التابعون والثالث تابعوهم انتهى (وان لم يمكن الجمع بينهما) كما ذكر (يتوقف) وجوبا (فيهما) عن العمل بواحد منهما (ان لم يعلم التاريخ) بينهما بأن لم يعلم بينهما تقارن ولاتأخر في الورود عن الشارع ويستمر التوقف (الى أن يظهر ترجيح أحدهما) على الاخر فيعمل به سواء كانا مظنونين أو معلومين أى مقطوعى المتن اذ مقطوعا الدلالة لايتعارضان كما تقدم وهذا هو الاوجه كما اقتضاه اطلاقهم وتمثيله الاتى بالايتين مع الترجيح بينهما مع أنهما من المعلومين واطلاق قول جمع الجوامع وان تقارنا فالتخيير ان تعذر الجمع والترجيح وان جهل

الى التفصيل فقال ان كانت علة المنطوق لا تحتمل التغيير كاكرام الوالدين بالنهى عن التأفيف فيمتنع نسخ الفحوى لانه يناقض المقصود وان احتملت النقص جاز كما لو قال لغلامه لا تعط زيدا درهما قاصدا بذلك حرمانه ثم يقول اعطه اكثر من درهم ولا تعطه درهما لاحتمال أنه انتقل من علة حرمانه الى علة مواساته * وهذا التفصيل قوى جدا

(المسئلة الخامسة عشرة) في الزيادة على النص هل تكون نسخا لحكم النص أم لا وذلك يختلف باختلاف الصور فالزائد اما أن يكون مستقلا بنفسه أولا *

(الاول) المستقل اما أن يكون من غير جنس الاول كزيادة وجوب الزكاة على الصلاة فليس بناسخ لما تقدم من العبادات بلا خلاف * قال في المحصول اتفق العلماء على ان زيادة عبادة على العبادات لا تكون نسخا للعبادات انتهى ومعلوم انه لا يخالف في مثل هذا أحد من أهل الاسلام لعدم التنافي واما أن يكون من جنسه كزيادة صلاة على الصلوات الخمس فهذا ليس بنسخ على قول الجمهور * وذهب بعض أهل العراق الى أنها تكون نسخا لحكم المزيد عليه كقوله تعالى (حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) لانها تجعلها غير الوسطى وهو قول باطل لا دليل عليه ولا شبهة دليل فان الوسطى ليس المراد بها المتوسطة في العدد بل المراد بها الفاضلة ولو سلمنا أن المراد بها المتوسطة في العدد لم تكن تلك الزيادة مخرجة لها عن كونها مما يحافظ عليه فقد علم توسطها عند نزول الآية وصارت مستحقة لذلك الوصف وان خرجت عن كونها وسطى * قال القاضى عبد الجبار ويلزمهم زيادة عبادة على العبادة الاخيرة لان هذه المزيدة تصير أخيرة وتجعل تلك التى كانت أخيرة غير أخيرة وهو خلاف الاجماع وألزمهم صاحب المحصول بأنه لو كان عدد كل الواجبات قبل الزيادة عشرة فبعد الزيادة لا يبقى ذلك العدد فيكون نسخا يعنى وهو خلاف الاجماع *

(الثانى) الذى لا يستقل كزيادة ركعة على الركعات وزيادة التغريب على الجلد وزيادة وصف الرقبة بالايمان وقد اختلفوا فيه على أقوال *

(الاول) ان ذلك لا يكون نسخا مطلقا وبه قالت الشافعية والمالكية والحنابلة وغيرهم ومن المعتزلة على وأبو هاشم سواء اتصلت بالمزيد عليه أولا ولا فرق بين أن تكون هذه الزيادة مانعة من أجزاء المزيد عليه بدونها أو غير مانعة

(الثانى) انها نسخ وهو قول الحنفية قال شمس الائمة السرخسى الحنفى وسواء كانت الزيادة في السبب أو في الحكم * قال ابن السمعانى أما أصحاب أبى حنيفة فقالوا ان الزيادة على النص بعد استقرار حكمه توجب النسخ حكاه الصيمرى عن أصحابه على الاطلاق واختاره بعض أصحابنا قال ابن فورك والكيا وعزى الى الشافعى أيضا

(الثالث) ان كان المزيد عليه ينفى الزيادة بفحواه فان تلك الزيادة نسخ كقوله في سائمة الغنم الزكاة فانه يفيد نفى الزكاة عن المعلوفة وان كان لا ينفى تلك الزيادة فلا يكون نسخا حكاه ابن برهان وصاحب المعتمد وغيرهما *

(الرابع) أن الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغيرا شرعيا حتى صار لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان يفعلها قبلها لم يعتد به وذلك كزيادة ركعة تكون نسخا وان كان المزيد عليه يصح فعله بدون الزيادة لم تكن نسخا كزيادة التغريب على الجلد واليه ذهب عبد الجبار كما حكاه عنه صاحب المعتمد وابن الحاجب وغيرهما وحكاه سليم عن اختيار القاضى أبى بكر الباقلانى والاسترابادى والبصرى *

(الخامس) التفصيل بين أن تتصل به فهى نسخ وبين أن تنفصل عنه فلا تكون نسخا حكاه ابن برهان عن عبد الجبار أيضا واختاره الغزالى *

(السادس) ان تكن الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في المستقبل كانت نسخا وان لم تغير حكمه في المستقبل بان كانت مقارنة لم تكن نسخا حكاه ابن فورك عن أصحاب أبى حنيفة قال صاحب المعتمد وبه قال شيخنا أبو الحسن الكرخى وأبو عبد الله البصرى *

(السابع) أن الزيادة ان رفعت حكما عقليا أو ما ثبت باعتبار الاصل كبراءة الذمة لم تكن نسخا لانا لا نعتقد أن

التاريخ أى لم يعلم بينهما تأخر ولا تقارن وأمكن النسخ أى بأن قبلاه رجع الى غيرهما والا تخير الناظر ان تعذر الجمع والترجيح انتهى . فانه شامل لدخول الترجيح في المعلومين في التقارن وكذا في جهل التاريخ فيما لا يقبل النسخ وجائز الشمول لدخوله فيهما في جهل التاريخ فيما يقبل النسخ بناء على جواز رجوع قوله ان تعذر الى آخره لما قبل الا أيضا أما المختلفان فالمرجح متحقق فيهما اذ المعلوم أرجح من المظنون كما صرحوا به فيقدم عليه وحيث كان الفرض هنا مع التساوى في العموم ومع عدم علم التاريخ وعدم امكان الجمع لم يشكل تقديم المعلوم هنا بقولنا السابق ولا يقدم في المختلفين القطعى لانه في غير ذلك كما هو ظاهر لكن قضية كلام الاسنوى عدم جريان الترجيح في المقطوعين وصرح به كالتاج السبكى بعد ذلك في المتقارنين نقلا عن المحصول ثم صرح بخلافه نقلا عنه فيما اذا كان بينهما عموم وخصوص من وجه وقد بسطت الكلام على ذلك في الاصل فان لم يترجح أحدهما على الآخر بأن تساويا في سائر المرجحات تخير المجتهد كما صرح الاسنوى نقلا عن المحصول بذلك حينئذ في المظنونين وباطلاق التساقط

العقل يوجب الاحكام ومن يعتقد ايجابه لا يعتقدان رفعها يكون نسخا وان تضمنت رفع حكم شرعى كانت نسخا حكى هذا التفصيل ابن برهان في الاوسط عن اصحاب الشافعي وقال انه الحق واختاره الآمدى وابن الحاجب والفخر الرازى والبيضاوى وهو اختيار أبى الحسين البصرى في المعتمد وهو ظاهر كلام القاضى أبى بكر الباقلانى في مختصر التقريب وظاهر كلام امام الحرمين الجوينى في البرهان * قال الصفى الهندى انه أجود الطرق وأحسنها فهذه الاقوال كما ترى ☆

قال بعض المحققين ان هذه التفاصيل لا حاصل لها وليست في محل النزاع فانه لا ريب عند الكل أن مارفع حكما شرعيا كان نسخا حقيقة وليس الكلام هنا في مقام ان النسخ رفع أو بيان ومالم يكن كذلك فليس بنسخ فان القائل انما فصل (١) بين مارفع حكما شرعيا ومالا يرفع كأنه قال ان كانت الزيادة نسخا فهى نسخ والا فلا وهذا لا حاصل له وانما النزاع منهم هل ترفع حكما شرعيا فتكون نسخا أولا فلا تكون نسخا فلو وقع الاتفاق على انها ترفع حكما شرعيا لو وقع الاتفاق على انها ليست بنسخ (٢) ولكن النزاع في الحقيقة انما هو في انها رفع أم لا انتهى

* قال الزركشى في البحر واعلم ان فائدة هذه المسئلة ان ماثبت انه من باب النسخ وكان مقطوعا به فلا ينسخ الابقاطع كالتغريب فان أباحنيفة لما كان عنده نسخا نفاه لانه نسخ للقرآن بخبر الواحد ولما لم يكن عند الجمهور نسخا قبلوه اذلا معارضة * وقد ردوا يعنى الحنفية بذلك أخبارا صحيحة لما اقتضت زيادة على القرآن والزيادة نسخ ولا يجوز نسخ القرآن بخبر الواحد فردوا أحاديث تعين الفاتحة في الصلاة وماورد في الشاهد واليمين وماورد في ايمان الرقبة وماورد في اشتراط النية في الوضوء انتهى * واذا عرفت أن هذه هى الفائدة في هذه المسئلة التى طالت ذيولها وكثرت شعبها هان عليك الخطب وقد قدمنا في المسئلة التاسعة من مسائل هذا الباب ماعرفته ☆

(المسئلة السادسة عشرة) لا خلاف في أن النقصان من العبادة نسخ لما أسقط منها لانه كان واجبا في جملة العبادة ثم أزيل وجوبه ولا خلاف أيضا في أن مالا يتوقف عليه صحة العبادة لا يكون نسخه نسخا لها كذا نقل الاجماع الآمدى والفخر الرازى * وأما نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة سواء كان جزأ لها كالشطر أو خارجا كالشرط فاختلفوا فيه على مذاهب ☆

(الاول) أن نسخه لا يكون نسخا للعبادة بل يكون بمثابة تخصيص العام قال ابن برهان وهو قول علمائنا وقال ابن السمعانى اليه ذهب الجمهور من أصحاب الشافعي واختاره الفخر الرازى والآمدى قال الاصفهانى انه الحق وحكاه صاحب المعتمد عن الكرخى ☆

(الثانى) أنه نسخ للعبادة واليه ذهب الحنفية كما حكاه عنهم ابن برهان وابن السمعانى ☆

(الثالث) التفصيل بين الشرط فلا يكون نسخه نسخا للعبادة وبين الجزء كالقيام والركوع في الصلاة فيكون نسخه نسخا لها واليه ذهب القاضى عبد الجبار ووافقه الغزالى وصححه القرطبى قالوا لان الشرط خارج عن ماهية المشروط بخلاف الجزء وهذا في الشرط المتصل أما الشرط المنفصل فقيل لا خلاف في أن نسخه ليس بنسخ للعبادة لانهما عبادتان منفصلتان * وقيل ان كان مما لا تجزىء العبادة قبل النسخ الا به فيكون نسخه نسخا لها من غير فرق بين الشرط والجزء وان كان مما تجزىء العبادة قبل النسخ بدونه فلا يكون نسخه نسخا لها وهذا هو المذهب الرابع حكاه الشيخ ابو اسحق الشيرازى في اللمع * احتج القائلون بانه لا يكون نسخا مطلقا من غير فرق بين الشرط والشطر بأنهما أمران فلا يقتضى نسخ أحدهما نسخ الآخر * وأيضا لو كان نسخا للعبادة لافتقرت في وجوبها الى دليل آخر غير الدليل الاول وانه باطل بالاتفاق * واحتج القائلون بأن

(١) كذا بالاصل وصوابه حينما أولما والله أعلم

(٢) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ظاهر والصواب لو وقع الاتفاق على انها نسخ ولو وقع الاتفاق على انها لا ترفع حكما شرعيا لو وقع الاتفاق على انها ليست بنسخ فتأمل

في المعلومين عند جهل التاريخ وهو ظاهر على عدم جريان الترجيح بينهما فعلى جريانه يتجه التخيير عند التساوى أيضا بخلاف المختلفين فيقدم المعلوم وماتقرر في هذا القسم أعنى أنه اذا لم يمكن الجمع توقف الى المرجح ان لم يعلم التاريخ فان تعذر الترجيح تخير شامل لما يقبل النسخ ومالا يقبله وهو ظاهر (مثاله) أى مثال المذكور وهو مالم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ وظهر مرجح أحدهما أو مثال عدم امكان الجمع بينهما الى آخره وعلى هذا لابد من المسامحة في قوله (قوله تعالى) عطفا على الازواج في قوله والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم (أو ماملكت أيمانهم وقوله تعالى) عطفا على الامهات في قوله حرمت عليكم أمهاتكم (وان تجمعوا بين الاختين فالاول يجوز جمع الاختين) في الاستمتاع (بملك اليمين) لشموله لهما (والثانى يحرم ذلك) الجمع لشمول الاختين فيه للاختين المملوكتين فتعارضا في الاختين المملوكتين ولم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فتوقف فيهما الى ان يظهر المرجح وهو الاحتياط (فرجح التحريم) الذى هو مقتضى الثانى (وهو احوط) من الحل الذى هو مقتضى

نسخ الشطر يقتضى نسخ العبادة دون نسخ الشرط بأن نقصان الركعة من الصلاة يقتضى رفع وجوب تأخير التشهد ورفع اجزائها من دون الركعة لان تلك العبادة قبل النسخ كانت غير مجزئة بدون الركعة * وأجيب بأن للباقى من العبادة أحكاما مغايرة لاحكامها قبل رفع ذلك الشطر فكان النسخ مغاير النسخ تلك العبادة وأيضا الثابت في الباقى هو الوجوب الاصلى والزيادة باقية على الجواز الاصلى وانما الزائل وجوبها فارتفع حكم شرعى لا الى حكم شرعى فلا يكون ذلك نسخا *

(المسئله السابعة عشرة) في الطريق التى يعرف بها كون الناسخ ناسخا وذلك أمور

(الاول) أن يقتضى ذلك اللفظ بأن يكون فيه مايدل على تقدم أحدهما وتأخر الآخر قال الماوردى المراد بالتقدم التقدم في النزول لافي التلاوة فان العدة بأربعة شهور وعشر سابقة على العدة بالحول في التلاوة مع انها ناسخة لها * ومن ذلك التصريح في اللفظ بما يدل على النسخ كقوله تعالى (آلآن خفف الله عنكم) فانه يقتضى نسخه لثبات الواحد للعشرة ومثل قوله (أأشفقتم أن تقدموا بين يدى نجواكم صدقة) *

(الثانى) أن يعرف الناسخ من المنسوخ بقوله صلى الله عليه وآله وسلم كأن يقول هذا ناسخ لهذا أوما في معنى ذلك كقوله نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها *

(الثالث) أن يعرف ذلك من فعله صلى الله عليه وآله وسلم كرجمه لماعز ولم يجلده فانه يفيد نسخ قوله الثيب بالثيب جلد مائة ورجمه بالحجارة * قال ابن السمعانى وقد قالوا ان الفعل لاينسخ القول في قول أكثر الاصوليين وانما يستدل بالفعل على تقدم النسخ للقول بقول آخر فيكون القول منسوخا بمثله من القول والفعل مبين لذلك

(الرابع) اجماع الصحابة على ان هذا ناسخ وهذا منسوخ كنسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان ونسخ الحقوق المتعلقة بالمال بالزكاة ذكر معنى ذلك ابن السمعانى * قال الزركشى وكذا حديث من غل صدقته فقال صلى الله عليه وآله وسلم انا آخذوها وشطر ماله قال فان الصحابة اتفقت على ترك استعمالهم لهذا الحديث فدل ذلك على نسخه انتهى * وقد ذهب الجمهور الى ان اجماع الصحابة من أدلة بيان الناسخ والمنسوخ قال القاضى يستدل بالاجماع على أن معه خبرا وقع به النسخ لان الاجماع لاينسخ به ولم يجعل الصيرفي الاجماع دليلا على تعين النص للنسخ بل جعله مترددا بين النسخ والغلط *

(الخامس) نقل الصحابى لتقدم أحد الحكمين وتأخر الاخر اذ لامدخل للاجتهاد فيه * قال ابن السمعانى وهو واضح اذا كان الخبران غير متواترين أما اذا قال في المتواتر انه كان قبل الآحاد ففى ذلك خلاف وجزم القاضى في التقريب بأنه لايقبل ونقله الصفى الهندى عن الاكثرين لانه يتضمن نسخ المتواتر بالآحاد وهو غير جائز * وقال القاضى عبد الجبار يقبل وشرط ابن السمعانى كون الراوى لهما واحدا *

(السادس) كون أحد الحكمين شرعيا والاخر موافقا للعادة فيكون الشرعى ناسخا وخالف في ذلك القاضى أبو بكر والغزالى لانه يجوز ورود الشرع بالنقل عن العادة ثم يرد نسخه ورده الى مكانه * وأما حداثة الصحابى وتأخر اسلامه فليس ذلك من دلائل النسخ * واذا لم يعلم الناسخ من المنسوخ بوجه من الوجوه فرجح قوم منهم ابن الحاجب الوقف وقال الآمدى ان علم افتراقهما مع تعذر الجمع بينهما فعندى ان ذلك غير متصور الوقوع وان جوزه قوم وبتقدير وقوعه فالواجب اما الوقف عن العمل بأحدهما أو التخيير بينهما ان أمكن وكذلك الحكم فيما اذا لم يعلم شىء من ذلك *

(المقصد الخامس من مقاصد هذا الكتاب القياس ومايتصل به من الاستدلال)
(المشتمل على التلازم والاستصحاب وشرع من قبلنا والاستحسان والمصالح المرسلة)
(ثم ماله اتصال بالاستدلال وفيه فصول سبعة)

(الفصل الاول) في تعريفه وهو في اللغة تقدير شىء على مثال شىء آخر وتسويته به ولذلك سمى المكيال

الاول اذ العمل به مخلص عند المحذور يقينا بخلاف العمل بالحل لاحتمال المحذور فيقع فيه (فان علم التاريخ) فان علم تقارنهما في الورود تخير الناظر بينهما ان تعذر الجمع بينهما أى كما هو الفرض وتعذر الترجيح بينهما بان تساويا من كل وجه والاوجب الممكن منهما فان أمكنا قدم الجمع هذا ما في جمع الجوامع وشرحه للشارح وشمل ماذكراه من التخيير مالايقبل النسخ وهو ظاهر وما أشار اليه من اعتبار الترجيح المعلومين والمظنونين وهو الاوجه وشمل الترجيح المختلفين فيقدم المعلوم لانه أرجح وان علم تأخر أحدهما بعينه ولم ينس (فينسخ المتقدم) منهما ولو قطعيا من الكتاب أى حكمه (بالمتأخر) منهما ولو سنة آحادا (كما) أى كالنسخ الذى (فى آيتى عدة الوفاء و) النسخ الذى فى (آيتى المصابرة) للعلم بعين المتأخر من الآيتين في الموضعين (وقد تقدمت) الآيات (الاربع) في مبحث النسخ وتقدم الكلام عليها ومعلوم أن نسخ المتقدم فرع قبوله النسخ فان لم يقبله أى كصفات الله تعالى فقال شيخ الاسلام فان كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا قدم القطعى أو ظنيين طلب الترجيح و يحتمل تقديم الاول لسبقه وعدم

مقياسا وما يقدر به النعال مقياسا ويقال فلان لايقاس بفلان أى لايساويه وقيل هو مصدر قست الشىء اذا
اعتبرته أقيسه قيسا وقياسا ومنه قيس الرأى وسمى امرؤ القيس لاعتبار الامور برأيه * وذكر صاحب الصحاح
وابن أبى البقاء فيه لغة بضم القاف يقال قسته أقوسه قوسا هو على اللغة الاولى من ذوات الياء وعلى اللغة الثانية
من ذوات الواو * وفي الاصطلاح حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم
أو صفة كذا قال القاضى أبو بكر الباقلانى قال في المحصول واختاره جمهور المحققين منا * وانما قال معلوم ليتناول
الموجود والمعدوم فان القياس يجرى فيهما جميعا ☆ واعترض عليه بأنه ان أريد بحمل أحد المعلومين على الآخر
اثبات مثل حكم أحدهما للاخر فقوله بعد ذلك في اثبات حكم لهما أو نفيه عنهما اعادة لذلك فيكون تكرارا من غير
فائدة ☆ واعترض عليه أيضا بأن قوله في اثبات حكم لهما مشعر بأن الحكم في الاصل والفرع ثبت بالقياس وهو
باطل فان المعتبر في ماهية القياس اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بأمر جامع ☆ واعترض عليه بأن اثبات لفظ أو في
الحد للابهام وهو ينافي التعيين الذى هو مقصود الحد * وقال جماعة من المحققين إنه مساواة فرع لاصل في علة الحكم
أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم ☆ وقال أبو الحسين البصرى هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما
في علة الحكم عند المجتهد ☆ وقيل ادراج خصوص في عموم * وقيل الحاق المسكوت عنه بالمنطوق به * وقيل الحاق
المختلف فيه بالمتفق عليه * وقيل استنباط الخفى من الجلى * وقيل حمل الفرع على الاصل ببعض
أوصاف الاصل * وقيل حمل الشىء على غيره واجراء حكم أحدهما على الآخر * وقيل بذل الجهد في طلب
الحق * وقيل حمل الشىء على غيره واجراء حكمه عليه * وقيل حمل الشىء على الشىء في بعض أحكامه بضرب من
الشبه وعلى كل حد من هذه الحدود اعتراضات يطول الكلام بذكرها * وأحسن ما يقال في حده استخراج
مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما فتأمل هذا تجده صوابا ان شاء الله ☆ وقال امام الحرمين يتعذر الحد
الحقيقى في القياس لاشتماله على حقائق مختلفة كالحكم فانه قديم والفرع والاصل فانهما حادثان والجامع فانه
علة ووافقه ابن المنير على ذلك * وقال ابن الانبارى الحقيقى انما يتصور فيما يتركب من الجنس والفصل ولا
يتصور ذلك في القياس * قال الاستاذ أبو اسحق اختلف أصحابنا فيما وضع له اسم القياس على قولين (أحدهما) أنه
استدلال المجتهد وفكرة المستنبط (والثانى) أنه المعنى الذى يدل على الحكم في أصل الشىء وفرعه قال وهذا هو
الصحيح انتهى * واختلفوا في موضوع القياس قال الرويانى وموضوعه طلب أحكام الفروع المسكوت عنها من
الاصول المنصوصة بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله * وقيل غير ذلك مما هو دون ما ذكرناه

(الفصل الثانى في حجية القياس) اعلم انه قد وقع الاتفاق على أنه حجة في الامور الدنيوية * قال الفخر الرازى
كما في الادوية والاغذية وكذلك اتفقوا على حجية القياس الصادر منه صلى الله عليه وآله وسلم وانما وقع الخلاف
في القياس الشرعى فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين الى أنه أصل من أصول
الشريعة يستدل به على الاحكام التى يردها السمع * قال في المحصول اختلف الناس في القياس الشرعى فقالت
طائفة العقل يقتضى جواز التعبد به في الجملة وقالت طائفة العقل يقتضى المنع من التعبد به والاولون قسمان منهم
من قال وقع التعبد به ومنهم من قال لم يقع *

اما من اعترف بوقوع التعبد به فقد اتفقوا على ان السمع دال عليه ثم اختلفوا في ثلاثة مواضع (الاول) انه هل في
العقل ما يدل عليه فقال القفال منا وأبو الحسين البصرى من المعتزلة العقل يدل على وجوب العمل به وأما
الباقون منا ومن المعتزلة فقد انكروا ذلك (والثانى) أن ابا الحسين البصرى زعم ان دلالة الدلائل السمعية عليه
ظنية والباقون قالوا قطعية (والثالث) ان القاسانى والنهروانى ذهبا الى العمل بالقياس في صورتين (أحدهما)
اذا كانت العلة منصوصة بصريح اللفظ أو بايمائه (والصورة الثانية) كقياس تحريم الضرب على تحريم
التأفيف واما جمهور العلماء فقد قالوا بسائر الاقيسة ☆

قبوله للنسخ انتهى وما ذكره
من طلب الترجيح في
الظنيين صرح به التاج
السبكي في شرح المنهاج
فان تعذر الترجيح لم
يبعد التخيير ولم يتعرض
في المحصول لقيد قبول
النسخ الا في المعلومين
مع العلم بالتاريخ ثم قال
في محترزه وان كان
مدلولهما غير قابل للنسخ
فيتساقطان ويجب
الرجوع الى دليل آخر
انتهى. وكأنه مبنى على
ما اعتمده من عدم جريان
الترجيح في المعلومين
ويستبعد التخيير في
صفات الله تعالى مما لا يقبل
النسخ (وكذلك) أى
ومثل النطقين ان كانا
عامين فيما تقرر فيهما
النطقان (ان كانا خاصين
أى فان أمكن الجمع
بينهما) بحمل كل منهما
على حال كما تقدم جمع
وجوبا بينهما كذلك
(كما) أى كالجمع الممكن
الذى (في حديث)
باضافته لقوله (أنه صلى
الله عليه وسلم توضأ
وغسل رجليه وهذا)
أى انه صلى الله عليه وسلم
توضأ الى آخره أو حديث
ذلك (مشهور) بين
الائمة حال كونه في
الصحيحين) للبخارى
ومسلم (وغيرهما) من
كتب الحديث وغيرها
(وحديث) باضافته لقوله

واما

وأما القائلون بأن التعبد لم يقع به فمنهم من قال لم يوجد في السمع ما يدل على وقوع التعبد به فوجب الامتناع من العمل به * ومنهم من لم يقنع بذلك بل تمسك في نفيه بالكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة (وأما القسم الثانى) وهم الذين قالوا بأن العقل يقتضى المنع من التعبد به فهم فريقان (احدهما) خصص ذلك المنع بشرعنا وقال لان مبنى شرعنا الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع من القياس وهو قول النظام (والفريق الثانى) الذين قالوا يمتنع ورود التعبد به في كل الشرائع انتهى ☆

قال الاستاذ أبو منصور المثبتون للقياس اختلفوا فيه على أربعة مذاهب (أحدها) ثبوته في العقليات والشرعيات وهو قول أصحابنا من الفقهاء والمتكلمين وأكثر المعتزلة (والثانى) ثبوته في العقليات دون الشرعيات وبه قال جماعة من أهل الظاهر (والثالث) نفيه في العلوم العقلية وثبوته في الاحكام الشرعية التى ليس فيها نص ولا اجماع وبه قال طائفة من القائلين بأن المعارف ضرورية (والرابع) نفيه في العقليات والشرعيات * وبه قال أبو بكر بن داود الاصفهانى انتهى *

والمثبتون له اختلفوا أيضا * قال الاكثرون هو دليل بالشرع * وقال القفال وأبو الحسين البصرى هو دليل بالعقل والادلة السمعية وردت مؤكدة له ☆ وقال الدقاق يجب العمل به بالعقل والشرع وجزم به ابن قدامة في الروضة وجعله مذهب احمد بن حنبل لقوله لا يستغنى أحد عن القياس قال وذهب أهل الظاهر والنظام الى امتناعه عقلا وشرعا واليه ميل احمد بن حنبل لقوله يجتنب المتكلم في الفقه المجمل والقياس ☆ وقد تأوله القاضى أبو يعلى على ما اذا كان القياس مع وجود النص لانه حينئذ يكون فاسد الاعتبار ☆

ثم اختلف القائلون به أيضا اختلافا آخر وهو هل دلالة السمع عليه قطعية أو ظنية فذهب الاكثرون الى الاول وذهب أبو الحسين والآمدى الى الثانى *

وأما المنكرون للقياس فأول من باح بانكاره النظام وتابعه قوم من المعتزلة كجعفر بن حرب وجعفر بن حبشة ومحمد بن عبد الله الاسكافي وتابعهم على نفيه في الاحكام دواد الظاهرى ☆ قال أبو القاسم البغدادى فيما حكاه عنه ابن عبد البر في كتاب جامع العلم ما علمت أحدا سبق النظام إلى القول بنفى القياس ☆ قال ابن عبد البر في كتاب جامع العلم أيضا لا خلاف بين فقهاء الامصار وسائر أهل السنة في نفى القياس في التوحيد واثباته في الاحكام الا داود فانه نفاه فيهما جميعا * قال ومنهم من أثبته في التوحيد ونفاه في الاحكام * وحكى القاضى أبو الطيب الطبرى عن داود والنهروانى والمغربى والقاسانى أن القياس محرم بالشرع * قال الاستاذ أبو منصور أما داود فزعم أنه لا حادثة الا وفيها حكم منصوص عليه في القرآن أو السنة أو معدول عنه بفحوى النص ودليله وذلك يغنى عن القياس ☆ قال ابن القطان ذهب داود واتباعه الى أن القياس في دين الله باطل ولا يجوز القول به * قال ابن حزم في الاحكام ذهب أهل الظاهر الى ابطال القول بالقياس جملة وهو قولنا الذى ندين الله به والقول بالعلل باطل انتهى * والحاصل أن داود الظاهرى وأتباعه لا يقولون بالقياس ولو كانت العلة منصوصة * ونقل القاضى أبو بكر والغزالى عن القاسانى والنهروانى القول به فيما اذا كانت العلة منصوصة *

وقد استدل المانعون من القياس بأدلة عقلية ونقلية ولا حاجة لهم الى الاستدلال فالقيام في مقام المنع يكفيهم وايراد الدليل على القائلين به وقد جاؤا بأدلة عقلية لا تقوم بها الحجة فلا نطول البحث بذكرها وجاؤا بأدله نقلية فقالوا دل على ثبوت التعبد بالقياس الشرعى الكتاب والسنة والاجماع ☆

أما الكتاب فقوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الابصار) ووجه الاستدلال بهذه الآية أن الاعتبار مشتق من العبور وهو المجاوزة يقال عبرت على النهر والمعبر الموضع الذى يعبر عليه والمعبر السفينة التى يعبر فيها كانها أداة العبور والعبرة الدمعة التى عبرت من الجفن وعبر الرؤيا جاوزها الى ما يلازمها قالوا فثبت بهذه الاستعمالات أن الاعتبار حقيقة في المجاوزة فوجب أن لا يكون حقيقة فى غيرها دفعا للاشتراك والقياس عبور من حكم الاصل الى حكم

(انه صلى الله عليه وسلم توضأ ورش الماء على قدميه وهما في النعلين رواه النسائى والبيهقى وغيرهما فجمع) بالبناء للمفعول أى فجمع بعضهم (بينهما بأن الرش) كان (في حال التجديد) للوضوء (لما) ورد (في بعض الطرق) للحديث من (أن هذا) الوضوء (وضوء من لم يحدث) والفرض التمثيل لامكان الجمع فلا ينافى أن الشافعية لا يكتفون بالرش فى وضوء التجديد أيضا كما هو ظاهر من كتبهم لجواز الجمع بوجه آخر يقولون به أو الجواب كذلك ويمكن حمل الرش على الغسل الخفيف الذى يشبه الرش أو حمل النعلين على الخفين ويصدق على الرش على أعلاهما الرش على القدمين وهما فى النعلين وعليهما فالمراد بما فى بعض الطرق الاخبار عن حال الوضوء فى الواقع لا بيان التخصيص بالتجديد (وان لم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ) بأن لم يعلم بينهما تقارن ولا تأخر في الورود (يتوقف) وجوبا (فيهما) عن العمل بواحد منهما ويستمر التوقف (الى ظهور مرجح لاحدهما) فيعمل به ومن المرجح كون أحدهما معلوما فيقدم على المظنون فان تعذر الترجيح لتساويهما من كل وجه خير بينهما وهذا شامل لما يقبل النسخ

الفرع فكان داخلا تحت الامر * قال في المحصول فان قيل لانسلم أن الاعتبار هو المجاوزة فقط بل هو عبارة عن الاتعاظ بوجوه (الاول) أنه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلى إنه معتبر (الثانى) أن المتقدم فى اثبات الحكم من طريق القياس اذا لم يتفكر فى أمر معاده يقال انه غير معتبر أو قليل الاعتبار (الثالث) قوله تعالى (ان فى ذلك لعبرة لأولى الابصار) (وان لكم في الانعام لعبرة) والمراد الاتعاظ (الرابع) يقال السعيد من اعتبر بغيره والاصل في الكلام الحقيقة فهذه الادلة تدل على أن الاعتبار حقيقة في الاتعاظ لا في المجاوزة فحصل التعارض بين ما قلتم وما قلنا فعليكم بالترجيح ثم الترجيح معنا فان الفهم أسبق الى ماذكرناه * سلمنا أن ماذكرتموه حقيقة لكن شرط حمل اللفظ على الحقيقة أن لا يكون هناك مايمنع فانه لو قال يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدى المؤمنين فقيسوا الذرة على البركان ذلك ركيكا لايليق بالشرع واذا كان كذلك ثبت أنه وجد مايمنع من حمل اللفظ على حقيقته * سلمنا انه لامانع من حمله على المجاوزة لكن لانسلم أن الامر بالمجاوزة أمر بالقياس الشرعى * بيانه أن كل من تمسك بدليل على مدلوله فقد عبر من الدليل الى المدلول فمسمى الاعتبار مشترك فيه بين الاستدلال بالدليل العقلى القاطع وبالنص وبالبراءة الاصلية وبالقياس من الشرع وكل واحد من هذه الانواع يخالفه الآخر بخصوصيته ومابه الاشتراك غير دال على مابه الامتياز لابلفظه ولا بمعناه فلا يكون دالا على النوع الذى ليس الا عبارة عن مجموع جهة الاشتراك * قال وأيضا فنحن نوجب اعتبارات أخر (الاول) اذا نص الشارع على علة الحكم فههنا القياس عندنا واجب (والثانى) قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف (والثالث) الاقيسة في أمور الدنيا فان العمل بها عندنا واجب (والرابع) أن يشبه الفرع بالأصل في أن لانستفيد حكمه الا من النص (والخامس) الاتعاظ والازدجار بالقصص والأمثال فثبت بما تقدم أن الآتى بفرد من أفراد مايسمى اعتبارا يكون خارجا عن عهدة هذا الامر وثبت أن بيانه في صور كثيرة فلا يبقى فيه دلالة البتة على الامر بالقياس الشرعى * ثم قلنا جعله حقيقة في المجاوزة أولى لوجهين (الاول) أنه يقال فلان اعتبر فاتعظ فيجعلون الاتعاظ معلول الاعتبار وذلك يوجب التغاير (الثانى) ان معنى المجاوزة حاصل في الاتعاظ فان الانسان مالم يستدل بشىء آخر على حال نفسه لايكون متعظا ثم أطال فى تقرير هذا بما لاطائل تحته *

ويجاب عن الوجه الاول بالمعارضة فانه يقال فلان قاس هذا على هذا فاعتبر والجواب الجواب * ويجاب عن الثانى بمنع وجود معنى المجاوزة في الاتعاظ فان من نظر في شىء من المخلوقات فاتعظ به لايقال فيه متصف بالمجاوزة لا لغة ولا شرعا ولا عقلا وأيضا يمنع وجود المجاوزة في القياس الشرعى وليس في اللغة مايفيد ذلك البتة ولو كان القياس مأمورا به فى هذه الاية لكونه فيه معنى الاعتبار لكان كل اعتبار أو عبور مأمورا به واللازم باطل والملزوم مثله * وبيانه انه لم يقل أحد من المتشرعين ولا من العقلاء أنه يجب على الانسان أن يعبر من هذا المكان الى هذا المكان أو يجرى دمع عينه أو يعبر رؤيا الرائى مع أن هذه الامور أدخل في معنى العبور والاعتبار من القياس الشرعى * والحاصل أن هذه الاية لاتدل على القياس الشرعى لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام ومن أطال الكلام فى الاستدلال بها على ذلك فقد شغل الحيز بما لاطائل تحته *

واستدل الشافعى فى الرسالة على اثبات القياس بقوله تعالى (فجزاء مثل ماقتل من النعم) قال فهذا تمثيل الشىء بعدله وقال (يحكم به ذوا عدل منكم) وأوجب المثل ولم يقل أى مثل فوكل ذلك الى اجتهادنا ورأينا وأمر بالتوجه الى القبلة بالاستدلال وقال (وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) انتهى * ولا يخفاك أن غاية مافى آية الجزاء هو المجىء بمثل ذلك الصيد وكونه مثلا له موكول الى العدلين ومفوض الى اجتهادهما وليس فى هذا دليل على القياس الذى هو الحاق فرع بأصل لعلة جامعة وكذلك الامر بالتوجه الى القبلة فليس فيه الا ايجاب تحرى الصواب فى أمرها وليس ذلك من القياس فى شىء *

واستدل ابن سريج على اثبات القياس بقوله تعالى (ولو ردوه الى الرسول والى أولى الامر منهم لعلمه الذين

يستنبطونه

ومالا يقبله وهو ظاهر كما تقدم (مثاله) أى مثال المذكور مما لم يمكن الجمع بينهما الى اخره أو مثال عدم امكان الجمع كما تقدم في نظيره (ماجاء) وأبدل من ما (أنه صلى الله عليه وسلم سئل عما يحل للرجل من امرأته) أى من الاستمتاع بها (وهى حائض فقال) هو (مافوق) محل (الازار) من بدنها كبطنها وصدرها أى الاستمتاع به (رواه) أى ماجاء أو انه الى آخره (أبو داود وجاء) أيضا في الاستمتاع بالحائض (انه صلى الله عليه وسلم قال اصنعوا) أى بالمرأة الحائض وهذا الامر للاباحة (كل شىء) من الاستمتاع (الا النكاح) أى الوطء رواه) أى انه قال ذلك (مسلم ومن جملته) أى جملة افراد الوطء (الوطء فيما فوق الازار) فالحديث الاول يجوزه وهذا يحرمه (فتعارضا فيه (ولم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ فتوقفوا عن العمل بواحد منهما الى ان ظهر المرجح وهو الاحتياط عند بعض وأصالة الحل عند بعض (فرجح بعضهم التحريم احتياطا) لان العمل بمقتضاه يخلص من المحذور يقينا بخلاف العمل بمقتضى الحل (و) رجح (بعضهم الحل لانه الاصل في المنكوحة)فيستصحب عند الشك في التحريم هذا

يستنبطونه منهم) قالوا أولو الامر هم العلماء والاستنباط هو القياس * ويجاب عنه بان الاستنباط هو استخراج الدليل عن المدلول بالنظر فيما يفيده من العموم او الخصوص او الاطلاق او التقييد او الاجمال او التبيين في نفس النصوص اونحو ذلك مما يكون طريقا الى استخراج الدليل منه ☆ ولو سلمنا اندراج القياس تحت مسمى الاستنباط لكان ذلك مخصوصا بالقياس المنصوص على علته وقياس الفحوى ونحوه لا بما كان ملحقا بمسلك من مسالك العلة التى هى محض رأى لم يدل عليها دليل من الشرع فان ذلك ليس من الاستنباط من الشرع بما أذن الله به بل من الاستنباط بما لم يأذن الله به ☆

واستدل أيضا بقوله (ان الله لا يستحيى أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها) الآية قال لان القياس تشبيه الشيء بالشيء فما جاز من فعل من لا يخفى عليه خافية فهو ممن لا يخلو من الجهالة والنقص أجوز وذلك (١) من فعل من لا يخفى عليه خافية لاننا نعلم أنه صحيح ولا يجوز من فعل من لا يخلو من الجهالة والنقص لانا لا نقطع بصحته بل ولا نظن ذلك لما في فاعله من الجهالة والنقص ☆

واستدل غيره بقوله تعالى (قال من يحيي العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة) ويجاب عنه بمنع كون هذه الآية تدل على المطلوب لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام وغاية ما فيها الاستدلال بالاثر السابق على الاثر اللاحق وكون المؤثر فيهما واحدا وذلك غير القياس الشرعى الذى هو ادراج فرع تحت أصل لعلة جامعة بينهما واستدل ابن تيمية على ذلك بقوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) وتقريره أن العدل هو التسوية والقياس هو التسوية بين مثلين في الحكم فيتناوله عموم الآية ☆ ويجاب عنه بمنع كون الآية دليلا على المطلوب بوجه من الوجوه ولو سلمنا لكان ذلك في الاقيسة التى قام الدليل على نفى الفارق فيها فانه لا تسوية الا في الامور المتوازنة ولا توازن الا عند القطع بنفى الفارق لا في الاقيسة التى هى شعبة من شعب الرأى ونوع من أنواع الظنون الزائفة وخصلة من خصال الخيالات المختلة *

واذا عرفت الكلام على ما استدلوا به من الكتاب العزيز لاثبات القياس فاعلم أنهم قد استدلوا لاثباته من السنة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما أخرجه احمد وأبو داود والترمذى وغيرهم من حديث الحارث بن عمرو بن أخي المغيرة بن شعبة قال حدثنا ناس من أصحاب معاذ عن معاذ قال لما بعثه النبى صلى الله عليه وآله وسلم الى اليمن قال كيف تقضى اذا عرض لك قضاء قال أقضى بكتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد في سنة رسول الله ولا في كتاب الله قال أجتهد رأيي ولا آلو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صدره وقال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضاه رسول الله والكلام في اسناد هذا الحديث يطول وقد قيل انه مما تلقى بالقبول * وأجيب عنه بأن اجتهاد الرأى هو عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب للحكم من النصوص الخفية ورد بأنه انما قال أجتهد رأيي بعد عدم وجوده لذلك الحكم في الكتاب والسنة وما دلت عليه النصوص الخفية لا يجوز أن يقال انه غير موجود في الكتاب والسنة. وأجيب عن هذا الرد بأن القياس عند القائلين به مفهوم من الكتاب والسنة فلا بد من حمل الاجتهاد في الرأى على ما عدا القياس فلا يكون الحديث حجة لاثباته واجتهاد الرأى كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الاصلية أو باصالة الاباحة في الاشياء أو في الحظر على اختلاف الاقوال في ذلك أو التمسك بالمصالح أو التمسك بالاحتياط وعلى تسليم دخول القياس في اجتهاد الرأى فليس المراد كل قياس بل المراد القياسات التى يسوغ العمل بها والرجوع اليها كالقياس الذى علته منصوصة والقياس الذى قطع فيه بنفى الفارق في الدليل الذى يدل على الاخذ بتلك القياسات المبنية على تلك المسالك التى ليس فيها الا مجرد الخيالات المختلة والشبه الباطلة * وأيضا فعلى

(١) قوله وذلك الخ من رد الاستدلال بالآية لا من تقريره وفي العبارة سقط قبله ولعل أصل المؤلف هكذا ويجاب عنه بأنه يجوز ذلك من فعل الخ تأمل

وفي كون هذين الحديثين من هذا القسم وهو كون النطقين خاصين بحث ظاهر بل هما من القسم الرابع وهو أن يكون كل منهما عاما من وجه وخاصا من وجه كما يدرك بالتأمل وقد بسطنا ذلك في الاصل (وان علم التاريخ) فان علم تقارنهما في الورود عن الشارع تخير الناظر بينهما في العمل ان تعذر الجمع بينهما كما هو الفرض والترجيح والاوجب الممكن فان أمكننا قدم الجمع على ما تقدم بيانه وان علم تأخر احدهما بعينه ولم ينس فان كان مما يقبل النسخ (نسخ المتقدم) أى حكمه (بالمتأخر كما) أى كالنسخ الذى (تقدم في حديث زيارة القبور) من نسخ النهى عن زيارتها بطلبها المتأخر عن النهى والا فعلى ما تقدم في نظيره من العامين (وان كان احدهما عاما والآخر خاصا) فان تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخ الخاص من العام ما تعارضا فيه وان تأخر عن الخطاب بالعام دون وقت العمل به أو تأخر العام عن وقت العمل بالخاص أو عن الخطاب به دون وقت العمل أو تقارنا بأن عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما (فيخص العام بالخاص) بأن يقصر على ما عدا أفراد الخاص

التسليم لادلالة للحديث الاعلى العمل بالقياس في أيام النبوة لان الشريعة اذ ذاك لم تكمل فيمكن عدم وجدان الدليل فى الكتاب والسنة وأما بعد أيام النبوة فقد كمل الشرع لقوله (اليوم أكملت لكم دينكم) ولا معنى للاكمال الاوفاء النصوص بما يحتاج اليه أهل الشرع إما بالنص على كل فرد فرد أو باندراج مايحتاج اليه تحت العمومات الشاملة * ومما يؤيد ذلك قوله تعالى (مافرطنا في الكتاب من شيء) وقوله (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين)*

واستدلوا أيضا بما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من القياسات كقوله أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يجزىء عنه قالت نعم قال فدين الله أحق أن يقضى وقوله لرجل سأله فقال أيقضى أحدنا شهوته ويؤجر عليها فقال أرأيت لو وضعها في حرام أكان عليه وزر قال نعم قال فكذلك اذا وضعها في حلال كان له أجر وقال لمن أنكر ولده الذى جاءت به امرأته أسود هل لك من إبل قال نعم قال فما ألوانها قال حمر قال فهل فيها من أورق قال نعم قال فمن أين قال لعله نزعه عرق قال وهذا لعله نزعه عرق وقال لعمر وقد قبل امرأته وهو صائم أرأيت لو تمضمضت بماء وقال يحرم من الرضاع مايحرم من النسب وهذه الاحاديث ثابتة في دواوين الاسلام وقد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم قياسات كثيرة حتى صنف الناصح الحنبلى جزءا في أقيسته صلى الله عليه وآله وسلم * ويجاب عن ذلك بأن هذه الاقيسة صادرة عن الشارع المعصوم الذى يقول الله سبحانه فيما جاءنا به عنه (ان هو الاوحى يوحى) ويقول في وجوب اتباعه (وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا) وذلك خارج عن محل النزاع فان القياس الذى كلامنا فيه انما هو قياس من لم تثبت له العصمة ولا وجب اتباعه ولا كان كلامه وحيا بل من جهة نفسه الامارة وبعقله المغلوب بالخطأ وقد قدمنا أنه قد وقع الاتفاق على قيام الحجة بالقياسات الصادرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم *

واستدلوا أيضا باجماع الصحابة على القياس قال ابن عقيل الحنبلى وقد بلغ التواتر المعنوى عن الصحابة باستعماله وهو قطعي وقال الصفى الهندى دليل الاجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الاصوليين وقال الرازى في المحصول مسلك الاجماع هو الذى عول عليه جمهور الاصوليين *وقال ابن دقيق العيد عندى أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الارض شرقا وغربا قرنا بعد قرن عند جمهور الامة الاعند شذوذ متأخرين قال وهذا أقوى الادلة * ويجاب عنه بمنع ثبوت هذا الاجماع فان المحتجين بذلك انما جاؤنا بروايات عن أفراد من الصحابة محصورين في غاية القلة فكيف يكون ذلك اجماعا لجميعهم مع تفرقهم في الاقطار واختلافهم في كثير من المسائل ورد بعضهم على بعض وانكار بعضهم لما قاله البعض كما ذلك معروف *وبيانه أنهم اختلفوا في الجد مع الاخوة على أقوال معروفة وانكار بعضهم على بعض وكذلك اختلفوا في مسئلة زوج وأم وأخوة لام وأخوة لاب وأم وأنكر بعضهم على بعض وكذلك اختلفوا في مسئلة الخلع وهكذا وقع الانكار من جماعة من الصحابة على من عمل بالرأى منهم والقياس ان كان منه فظاهر وان لم يكن منه فقد أنكره منهم من أنكره كما في هذه المسائل التى ذكرناها ولو سلمنا لكان ذلك الاجماع انما هو على القياسات التى وقع النص على علتها والتى قطع فيها بنفى الفارق فما الدليل على انهم قالوا بجميع أنواع القياس الذى اعتبره كثير من الاصوليين وأثبتوه بمسالك تنقطع فيها أعناق الابل وتسافر فيها الاذهان حتى تبلغ الى ماليس بشيء وتتغلغل فيها العقول حتى تأتى بما ليس من الشرع في ورد ولا صدر ولا من الشريعة السمحة السهلة في قبيل ولا دبير وقد صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم انه قال تركتكم على الواضحة ليلها كنهارها وجاءت نصوص الكتاب العزيز بما قدمنا من اكمال الدين وبما يفيد هذا المعنى ويصحح دلالته ويؤيد براهينه * واذا عرفت ماحررناه وتقرر لديك جميع ماقررناه فاعلم أن القياس المأخوذ به هو ماوقع النص على علته وما قطع فيه بنفى الفارق وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمى ذلك قياسا وقد قدمنا انه من مفهوم الموافقة *

وذلك (كتخصيص حديث الصحيحين) اى (فيما سقت السماء) من ثمر أو زرع الشامل لخمسة أوسق ومادونها والسماء المطر أو السحاب أو الفلك (العشر) أى يجب فيه اخراج عشر ما تحصل منه لمستحقيه المعروفين أى قصره على خمسة أوسق واخراج مادونها عن حكمه (بحديثهما) أى (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة وان كان كل منهما عاما من وجه) أى باعتبار جهة (وخاصا من وجه) أى باعتبار جهة (فيخص عموم) (كل واحد منهما بخصوص الآخر) بأن يقصر على ماعداه (بأن) أى بسبب ان (يمكن ذلك) التخصيص بحيث يزول التعارض تقارنا في الورود أوتأخر أحدهما عن الآخر لكن قياس ماتقدم في العام والخاص أنه لو تأخر أحدهما عن وقت العمل بالآخر كان خصوصه ناسخا لماعارضه من الآخر ولم أر تعرضا له (مثاله) أى كون كل منهما عاما من وجه وخاصا من وجه فلابد من المسامحة في قوله (حديث أبى داود وغيره) أى (اذا بلغ الماء قلتين) أى القدر المخصوص المسمى قلتين (فانه لاينجس) ملاحظا هذا الحديث مع حديث ابن ماجه وغيره الماء لاينجسه شيء

ثم اعلم ان نفاة القياس لم يقولوا باهدار كل ما يسمى قياسا وان كان منصوصا على علته أو مقطوعا فيه بنفي الفارق بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولا عليه بدليل الاصل مشمولا به مندرجا تحته وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه ويقرب لديك ما بعدوه لان الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظيا وهو من حيث المعنى متفق على الاخذ به والعمل عليه واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوى لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا وقد قدمنا لك أن ما جاؤا به من الادلة العقلية لا تقوم الحجة بشيء منها ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها * وبيان ذلك أن أنهض ما قالوه في ذلك أن النصوص لا تفي بالاحكام فانها متناهية والحوادث غير متناهية * ويجاب عن هذا بما قدمنا من اخباره عز وجل لهذه الامة بأنه قد أكمل لها دينها وبما أخبر هار سوله صلى الله عليه وآله وسلم من أنه قد تركها على الواضحة التي ليلها كنهارها *

ثم لا يخفى على ذى لب صحيح وفهم صالح ان في عمومات الكتاب والسنة ومطلقاتهما وخصوص نصوصهما ما يفى بكل حادثة تحدث ويقوم ببيان كل نازلة تنزل عرف ذلك من عرفه وجهله من جهله ☆

(الفصل الثالث) في أركان القياس وهى أربعة الاصل والفرع والعلة والحكم ولابد من هذه الاربعة الاركان في كل قياس ومنهم من ترك التصريح بالحكم وذهب الجمهور الى أنه لا يصح القياس الا بعد التصريح به قال ابن السمعاني ذهب بعضهم الى جواز القياس بغير أصل قال وهو من خلط الاجتهاد بالقياس والصحيح انه لابد من أصل لفروع لا تتفرع الا عن أصول انتهى ☆ والاصل يطلق على أمور منها ما يقتضى العلم به العلم بغيره ومنها ما لا يصح العلم بالمعنى الابه . ومنها الذى يعتبر به ما سواه . ومنها الذى يقع القياس عليه وهو المراد هنا وقد وقع الخلاف فيه فقيل هو النص الدال على ثبوت الحكم في محل الوفاق وبه قال القاضى أبو بكر والمعتزلة وقال الفقهاء هو محل الحكم المشبه به قال ابن السمعاني وهذا هو الصحيح قال الفخر الرازى الاصل هو الحكم الثابت في محل الوفاق باعتبار تفرع العلة عليه وقال جماعة منهم ابن برهان إن هذا النزاع لفظى يرجع الى الاصطلاح فلا مشاحة فيه أو الى اللغة فهى تجوز اطلاقه على ماذكر وقيل بل يرجع الى تحقيق المراد بالاصل وهو يطلق تارة على الغالب وتارة على الوضع اللغوى كقولهم الاصل عدم الاشتراك وتارة على ارادة التعبد الذى لا يعقل معناه كقولهم خروج النجاسة من محل وايجاب الطهارة فى محل آخر على خلاف الاصل * قال الآمدى يطلق الاصل على ما يتفرع عليه غيره وعلى ما يعرف بنفسه ولم يبن عليه غيره كقولنا تحريم الربا في النقدين أصل وهذا منشأ الخلاف في أن الاصل تحريم النبيذ أو النص أو الحكم قال واتفقوا على أن العلة ليست أصلا انتهى ☆ وعلى الجملة ان الفقهاء يسمون محل الوفاق أصلا ومحل الخلاف فرعا ولا مشاحة في الاصطلاحات ولا يتعلق بتطويل البحث في هذا كثير فائدة فالاصل هو المشبه به ولا يكون ذلك الا محل الحكم لا لنفس الحكم ولا الدليل والفرع هو المشبه لا الحكمه والعلة هى الوصف الجامع بين الاصل والفرع . والحكم هو ثمرة القياس والمراد به ما ثبت للفرع بعد ثبوته لاصله * ولا يكون القياس صحيحا الا بشروط اثنى عشر لابد من اعتبارها في الاصل *

(الاول) أن يكون الحكم الذى أريد تعديته الى الفرع ثابتا في الاصل فانه لو لم يكن ثابتا فيه بأن لم يشرع فيه حكم ابتداء أو شرع ونسخ لم يمكن بناء الفرع عليه *

(الثانى) أن يكون الحكم الثابت في الاصل شرعيا فلو كان عقليا أو لغويا لم يصح القياس عليه لان بحثنا انما هو في القياس الشرعى ☆ واختلفوا هل يثبت القياس على النفى الاصلى وهو ما كان قبل الشرع فمن قال ان نفى الحكم الشرعى حكم شرعى جوز القياس عليه ومن قال انه ليس بحكم شرعى لم يجوز القياس عليه ☆

(الثالث) أن يكون الطريق الى معرفته سمعية لان ما لم تكن طريقه سمعية لا يكون حكما شرعيا وهذا عند من ينفى التحسين والتقبيح العقليين لا عند من يثبتهما ☆

(الرابع) أن يكون الحكم ثابتا بالنص وهو الكتاب أو السنة وهل يجوز القياس على الحكم الثابت بمفهوم

الاماى الاشيء (غلب) أى ريحه وطعمه ولونه أى غلب أحدها (على) نظيره من (ريحه) أى الماء (وطعمه ولونه) أى من أحد الثلاثة بأن ظهر أحد أوصاف ذلك الشيء فيه والواو بمعنى أو (ف) الماء الاول في الحديث (الاول خاص بالقلتين) أى لا يشمل مادونهما التقييده بالشرط المذكور (عام في المتغير وغيره) لصلاحيته لكل منهما (و) الماء في الحديث (الثانى) باعتبار الاستثناء (خاص بالمتغير) لا يتناول غيره (عام في) أفراد (القلتين) أى مالم ينقص عنهما (و) أفراد (مادونهما) لصلاحيته لكل منهما (لخص عموم) لفظ الماء في الحديث (الاول) بافراد المتغير وغيره (بخصوص) الماء في الحديث (الثانى) بأفراد المتغير بأن أخرج منه المتغير وقصر حكمه على غيره (حتى يحكم) بالرفع على ابتدائية حتى والنصب بأن مقدرة بعدها (بان) الماء (القلتين ينجس) بالياء التحتية (بالتغير) له بدلالة الحديث الثانى فانه أفاد نجاسة الماء مطلقا عند تغيره من غير معارضة الاول الدال على عدم تنجس الماء له لقصره على غير المتغير (وخص عموم) لفظ الماء في الحديث (الثانى) لافراد القلتين ومادونهما أى قصر على

الموافقة أو المخالفة قال الزركشي لم يتعرضوا له ويتجه أن يقال ان قلنا ان حكمهما النطق فواضح وان قلنا كالقياس فيلتحقان به انتهى والظاهر انه يجوز القياس عليهما عند من أثبتها لانه يثبت بهما الاحكام الشرعية كما يثبتهما بالمنطوق * وأما ماثبت بالاجماع ففيه وجهان قال الشيخ أبو اسحق الشيرازى وابن السمعانى (أصحهما) الجواز وحكاه ابن برهان عن جمهور أصحاب الشافعى (والثانى) عدم الجواز مالم يعرف النص الذى أجمعوا لاجله قال ابن السمعانى وهذا ليس بصحيح لان الاجماع أصل في اثبات الاحكام كالنص فاذا جاز القياس على الثابت بالنص جاز على الثابت بالاجماع *

(الخامس) أن لايكون الاصل المقيس عليه فرعا لاصل آخر واليه ذهب الجمهور وخالف في ذلك بعض الحنابلة والمعتزلة فأجازوه * واحتج الجمهور على المنع بأن العلة الجامعة بين القياسين أن اتحدت كان ذكر الاصل الثانى تطويلا بلا فائدة فيستغنى عنه بقياس الفرع الثانى على الاصل الاول وان اختلفت لم ينعقد القياس الثانى بعدم اشتراك الاصل والفرع في علة الحكم * وقسم الشيخ أبو اسحق الشيرازى هذه المسئلة الى قسمين (أحدهما) أن يستنبط من الثابت بالقياس نفس المعنى الذى ثبت به ويقاس عليه غيره قال وهذا لاخلاف في جوازه (والثانى) أن يستنبط منه معنى غير المعنى الذى قيس به على غيره ويقاس غيره عليه قال وهذا فيه وجهان (أحدهما) وبه قال أبو عبد الله البصرى الجواز (الثانى) وبه قال الكرخى المنع وهو الذى يصح الآن لانه يؤدى الى اثبات حكم في الفرع بغير علة الاصل وذلك لايجوز وكذا صححه في القواطع ولم يذكر الغزالى غيره *

(السادس) أن لايكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع أما لوكان شاملا له خرج عن كونه فرعا وكان القياس ضائعا لخلوه عن الفائدة بالاستغناء عنه بدليل الاصل ولانه لايكون جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا أولى من العكس *

(السابع) أن يكون الحكم في الاصل متفقا عليه لانه لوكان مختلفا فيه احتيج الى اثباته أولا وجوز جماعة القياس على الاصل المختلف فيه لان القياس في نفسه لايشترط الاتفاق عليه في جواز التمسك به فسقوط ذلك في ركن من أركانه أولى واختلفوا في كيفية الاتفاق على الاصل فشرط بعضهم أن يتفق عليه الخصمان فقط لينضبط فائدة المناظرة * وشرط آخرون أن يتفق عليه الامة * قال الزركشي والصحيح الاول واختار في المنتهى أن المعترض ان كان مقلدا لم يشترط الاجماع إذ ليس له منع ماثبت مذهبا له وان كان مجتهدا اشترط الاجماع لانه ليس مقتديا بامام فاذا لم يكن الحكم مجمعا عليه ولا منصوصا عليه جاز أن يمنعه *

(الثامن) أن لايكون حكم الاصل ذا قياس مركب وذلك اذا اتفقا على اثبات الحكم في الاصل ولكنه معلل عند أحدهما بعلة أخرى يصلح كل منهما أن يكون علة وهذا يقال له مركب الاصل لاختلافهم في نفس الوصف أو لكن منع أحدهما وجودها في الفرع وهذا يقال له مركب الوصف لاختلافهم في نفس الوصف هل له وجود في الاصل أم لا وكلام الصفى الهندى يقتضى تخصيص القياس المركب بالاول وخالفه الآمدى وابن الحاجب وغيرهما فجعلوه متناولا للقسمين وقد اختلف في اعتبار هذا الشرط والجمهور على اعتباره وخالفهم جماعة فلم يعتبروه وقد طول الاصوليون والجدليون الكلام على هذا الشرط بما لاطائل تحته *

(التاسع) أن لانكون متعبدين في ذلك الحكم بالقطع فان تعبدنا فيه بالقطع لم يجز فيه القياس لانه لايفيد الا الظن وقد ضعف ابن الانبارى القول بالمنع وقال بل ماتعبدنا فيه بالعلم جاز ان يثبت بالقياس الذى يفيده وقد قسم المحققون القياس الى مايفيد العلم والى مالا يفيده وقال ابن دقيق العيد في شرح العنوان لعل هذا الشرط مبنى على أن دليل الاصل وان كان قطعيا وعلمنا العلة ووجودها في الفرع قطعا فنفس الالحاق واثبات مثل حكم الاصل للفرع ليس بقطعى * وقد تقدم ابن دقيق العيد الى مثل هذا الفخر الرازى *

القلتين وأخرج منه ما دونهما (بخصوص) الماء في الحديث (الاول) بالقلتين وهو تنجس ما دونهما بمجرد الملاقاة (حتى يحكم) بالرفع والنصب (بأن مادون القلتين ينجس) ان تغير (و) كذا (ان لم يتغير) ولا يرد ضعف الاستثناء في الحديث كما قاله جمع من الحفاظ كالبيهقى والنووى لحصول المقصود من التمثيل مع ذلك على أنه نقل الاجماع على معنى هذا الاستثناء اى حيث لاقى النجس الماء (فان لم يمكن تخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر بحيث يندفع التعارض بينهما بأن لم يندفع به (احتيج) في العمل بأحدهما فيما تعارضا فيه (الى الترجيح بينهما) أى بأن يرجح أحدهما على الآخر (فيما تعارضا فيه) اى بالنسبة له بمرجح من المرجحات المبسوطة في المبسوطات سواء تقارنا في الورود أو تأخر أحدهما عن الآخر وهذا شامل لما اذا علم التاريخ مع تأخر احدهما عن وقت العمل بالآخر ولقائل ان يقول ينبغي حينئذ نسخ المتقدم بالمتأخر بالنسبة لمحل التعارض على قياس ماتقدم البحث فيه (مثاله) اى مثال

(العاشر) أن لا يكون معد ولا به عن قاعدة القياس كشهادة خزيمة وعدد الركعات ومقادير الحدود ومايشابه ذلك لان اثبات القياس عليه اثبات للحكم مع منافيه وهذا هو معنى قول الفقهاء الخارج عن القياس لايقاس عليه ☆ وممن ذكر هذا الشرط الفخر الرازى والآمدى وابن الحاجب وغيرهم وأطلق ابن برهان ان مذهب أصحاب الشافعى جواز القياس على ماعدل به عن سنن القياس وأما الحنفية وغيرهم فمنعوه وكذلك منع منه الكرخى بأحدى خلال (إحداها) أن يكون ماورد على خلاف الاصول قد نص على علته (ثانيتها) أن تكون الامة مجمعة على تعليل ماورد به الخبر وان اختلفوا في علته (ثالثتها) أن يكون الحكم الذى ورد به الخبر موافقا للقياس على بعض الاصول وان كان مخالفا للقياس على أصل اخر

(الحادى عشر) أن لايكون حكم الاصل مغلظا على خلاف في ذلك ☆

(الثانى عشر) أن لايكون الحكم في الفرع ثابتا قبل الاصل لان الحكم المستفاد متأخر عن المستفاد منه بالضرورة فلو تقدم لزم اجتماع النقيضين أو الضدين وهو محال هذا حاصل ماذكروه من الشروط المعتبرة في الاصل ☆ وقد ذكر بعض أهل الاصول شروطا والحق عدم اعتبارها (فمنها) أن يكون الاصل قد انعقد الاجماع على أن حكمه معلل ذكر ذلك بشر المريسى والشريف المرتضى (ومنها) أن يشترط في الاصل أن لا يكون غير محصور بالعدد ☆ قال ذلك جماعة وخالفهم الجمهور (ومنها) الاتفاق على وجود العلة في الاصل قاله البعض وخالفهم الجمهور ☆

واعلم أن العلة ركن من أركان القياس كما تقدم فلا يصح بدونها لانها الجامعة بين الاصل والفرع ☆ قال ابن فورك من الناس من اقتصر على الشبه ومنع القول بالعلة ☆ وقال ابن السمعانى ذهب بعض القياسيين من الحنفية وغيرهم الى صحة القياس من غير علة اذا لاح بعض الشبه والحق ماذهب اليه الجمهور من انها معتبرة لابد منها في كل قياس ☆

وهي في اللغة اسم لما يتغير الشيء بحصوله أخذا من العلة التى هى المرض لان تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض يقال اعتل فلان اذا حال عن الصحة الى السقم وقيل انها مأخوذة من العلل بعد النهل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة لان المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة ☆ وأما في الاصطلاح فاختلفوا فيها على أقوال

(الاول) انها المعرفة للحكم بأن جعلت علما على الحكم ان وجد المعنى وجد الحكم قاله الصيرفي وأبوزيد من الحنفية وحكاه سليم الرازى في التقريب عن بعض الفقهاء ☆ واختاره صاحب المحصول وصاحب المنهاج

(الثانى) انها الموجبة للحكم بذاتها لا بجعل الله وهو قول المعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقليين والعلة وصف ذاتى لايتوقف على جعل جاعل

(الثالث) انها الموجبة للحكم على معنى أن الشارع جعلها موجبة بذاتها وبه قال الغزالى وسليم الرازى ☆ قال الصفى الهندى وهو قريب لابأس به

(الرابع) انها الموجبة بالعادة واختاره الفخر الرازى

(الخامس) انها الباعث على التشريع بمعنى أنه لابد أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة لان تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم ☆

(السادس) انها التى يعلم الله صلاح المتعبدين بالحكم لاجلها وهو اختيار الرازى وابن الحاجب

(السابع) انها المعنى الذى كان الحكم على ماكان عليه لاجلها وللعلة أسماء تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال لها السبب والامارة والداعى والمستدعى والباعث والحامل والمناط والدليل والمقتضى والموجب والمؤثر ☆ وقد ذهب المحققون الى أنه لابد من دليل على العلة ومنهم من قال انها تحتاج الى دليلين يعلم بأحدها انها علة

عدم امكان ماذكر فلا بد من المسامحة في قوله (حديث البخارى) أى (من بدل دينه) بان انتقل عنه الى الكفر والمتبادر من قوله دينه دين الاسلام ويمكن ارادة الاعم فيشمل نحو تهود النصرانى وتنصر اليهودى فانه لايقبل منه الا الاسلام فان امتنع قتل مطلقا على قول وبعد تبليغه المأمن ان كان له أمان على آخر وان بذل الجزية أو طلب الامان كما هو ظاهر أخذا من أنه لايقبل منه الا الاسلام والافقد قبل منه غير الاسلام (فاقتلوه) بعد استتابته وجوبا ان لم يتب (وحديث الصحيحين) للبخارى ومسلم أى (انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء في) الحديث (الاول عام في) أفراد (الرجال والنساء) لصلاحية من لهما (خاص باهل الردة) منهما لان تبديل الدين هو الردة (و) الحديث (الثانى خاص با لنساء عام في) افراد (الحربيات والمرتدات) لصلوح لفظ النساء لهما (فتعارضا) تعارضا لم يندفع لتخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر (في) شأن (المرتدة) وبسببه أى في جواب قولنا (هل تقتل) المرتدة (اولا) تقتل فجملة الاستفهام استئناف لبيان شأنهامن القتل أو عدمه الذى هو

وبالاخر انها صحيحة ☼ وقال ابن فورك من أصحابنا من قال يعلم صحة العلة بوجود الحكم بوجودها وارتفاعه بارتفاعها ولها شروط أربعة وعشرون ☼

(الاول) أن تكون مؤثرة في الحكم فان لم تؤثر فيه لم يجز أن تكون علة ☼ هكذا قال جماعة من أهل الاصول ومرادهم بالتأثير المناسبة قال القاضي في التقريب معنى كون العلة مؤثرة في الحكم هو أن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لاجلها دون شيء سواها ☼ وقيل معناه انها جالبة للحكم ومقتضية له

(الثاني) أن تكون وصفا ضابطا بأن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة للشارع لا حكمة مجردة لخفائها فلا يظهر الحاق غيرها بها ☼ وهل يجوز كونها نفس الحكمة وهي الحاجة الى جلب مصلحة أو دفع مفسدة قال الرازي في المحصول يجوز وقال غيره يمتنع ☼ وقال آخرون ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز التعليل بها واختاره الآمدي والصفي الهندي ☼ واتفقوا على جواز التعليل بالوصف المشتمل عليها أي مظنتها بدلا عنها ما لم يعارضه قياس

(الثالث) أن تكون ظاهرة جلية والا لم يمكن اثبات الحكم بها في الفرع على تقدير أن تكون أخفى منه أو مساوية له في الخفاء كذا ذكره الآمدي في جدله ☼

(الرابع) أن تكون سالمة بحيث لا يردها نص ولا اجماع

(الخامس) أن لا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها ووجه ذلك أن الاقوى أحق بالحكم كما أن النص أحق بالحكم من القياس

(السادس) أن تكون مطردة أي كلما وجدت وجد الحكم لتسلم من النقض والكسر فان عارضها نقض أو كسر بطلت

(السابع) أن لا تكون عدما في الحكم الثبوتي أي لا يعلل الحكم الوجودي بالوصف العدمي قاله جماعة وذهب الاكثرون الى جوازه ☼ قال المانعون لو كان العدم علة للحكم الثبوتي لكان مناسبا أو مظنة واللازم باطل وأجيب بمنع بطلان اللازم

(الثامن) ان لا تكون العلة المتعدية هي المحل أو جزءه لان ذلك يمنع من تعديتها

(التاسع) ان ينتفي الحكم بانتفاء العلة والمراد انتفاء العلم أو الظن به اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول

(العاشر) ان تكون أوصافها مسلمة أو مدلولا عليها ☼ كذا قال الاستاذ أبو منصور

(الحادي عشر) أن يكون الاصل المقيس عليه معللا بالعلة التي يعلق عليها الحكم في الفرع بنص أو اجماع (١)

(الثاني عشر) أن لا تكون موجبة للفرع حكما وللاصل حكما آخر غيره

(الثالث عشر) ان لا توجب ضدين لانها حينئذ تكون شاهدة لحكمين متضادين قاله الاستاذ أبو منصور

(الرابع عشر) أن لا يتأخر ثبوتها عن ثبوت حكم الاصل خلافا لقوم

(الخامس عشر) ان يكون الوصف معينا لان رد الفرع اليها لا يصح الا بهذه الواسطة

(السادس عشر) أن يكون طريق اثباتها شرعيا كالحكم ذكره الامدي في جدله ☼

(السابع عشر) أن لا يكون وصفا مقدرا ☼ قال الهندي ذهب الاكثرون الى انه لا يجوز التعليل بالصفات

(١) تنبيه أعلم انه كان قد سقط من الاصل الذي ابتلينا به الشرط الحادي عشر برمته فألحقناه مكانه عبارة حصول المأمول لكون عبارته لا تخرج في الغالب عن عبارة هذا الكتاب لكونه مجردا منه بحذف الدلائل والردود وبعض الاقوال الساقطة ولان العلم أمانة في أطواق الرجال لزمنا التنبيه على ذلك ولانه ربما يكون في عبارة الاصل هنا بعض زيادة كعزو هذا الشرط الى من شرطه من الاصوليين فان وافقت عبارة الاصل فيها والا فيكفي الحاق الزيادة التي تكون فليتنبه لذلك

محل التعارض قال بعضهم وقد يرجح الخبر الاول بقيام القرينة على اختصاص الثاني بسببه وهو الحربيات انتهى وكان القرينة هو ان المقصود بالنهي حفظ حق الغانمين قال الاسنوي بعد ذكر هذا القسم وحيث قلنا بالترجيح فلم يترجح أحدهما على الآخر فالحكم التخيير كما قاله في المحصول انتهى (واما الاجماع فهو) لغة العزم واصطلاحا (اتفاق جميع (علماء العصر) وهو الزمان قل أو كثر (وفائدة) هذا القيد كما في التاريخ الاحتراز عما يرد على تركه من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ والمراد باتفاقهم اشتراكهم في اعتقاد الحكم الدال عليه قولهم أو فعلهم أو تقريرهم أو المركب من هذه الامور أو بعضها كقول البعض وفعل البعض على وفقه أو تقريره كذلك كما سيأتي (على حكم الحادثة) أي الخصلة من الخصال من شانها ولو باعتبار نوعها أو جنسها ان تحدث وتوجد من قول أو فعل أو غيرهما وان كان الاتفاق على أحد القولين أو الاقوال فيها قبل استقرار الخلاف بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق اما الاتفاق بعد استقراره فهو ممتنع ان كان

المقدرة خلافا للاقلين من المتأخرين

(الثامن عشر) ان كانت مستنبطة فالشرط أن لا ترجع على الاصل بابطاله أو ابطال بعضه لئلا يفضى الى ترك الراجح الى المرجوح اذ الظن المستفاد من النص أقوى من الظن المستفاد من الاستنباط لانه فرع له والفرع لا يرجع على ابطال أصله والا لزم أن يرجع الى نفسه بالابطال

(التاسع عشر) ان كانت مستنبطة فالشرط أن لا تعارض بمعارض مناف موجود في الاصل

(العشرون) ان كانت مستنبطة فالشرط أن لا تتضمن زيادة على النص أى حكما غير ما أثبته النص

(الحادي والعشرون) أن لا تكون معارضة لعلة أخرى تقتضى نقيض حكمها

(الثانى والعشرون) اذا كان الاصل فيه شرط فلا يجوز أن تكون العلة موجبة لازالة ذلك الشرط

(الثالث والعشرون) أن لا يكون الدليل الدال عليها متناولا لحكم الفرع لا بعمومه ولا بخصوصه للاستغناء حينئذ عن القياس

(الرابع والعشرون) أن لا تكون مؤيدة لقياس أصل منصوص عليه بالاثبات على أصل منصوص عليه بالنفى فهذه شروط العلة وقد ذكرت لها شروط غير معتبرة على الاصح منها ما شرطه فيها الحنفية وأبو عبد الله البصرى وهو تعدى العلة من الاصل الى غيره فلو وقفت على حكم النص لم تؤثر في غيره وهذا يرجع الى التعليل بالعلة القاصرة وقد وقع الاتفاق على انها اذا كانت منصوصة أو مجمعا عليها صح التعليل بها * حكى ذلك القاضى أبو بكر وابن برهان والصفى الهندى وخالفهم القاضى عبد الوهاب فنقل عن قوم أنه لا يصح التعليل بها على الاطلاق سواء كانت منصوصة أو مستنبطة * قال وهذا قول أكثر أهل العراق انتهى ☆ وأما اذا كانت العلة القاصرة مستنبطة فهى محل الخلاف * فقال أبو بكر القفال بالمنع ☆ وبمثله قال ابن السمعانى ونقله امام الحرمين عن الحليمى وقال القاضى أبو بكر وجمهور أصحاب الشافعى بالجواز قال القاضى عبد الوهاب هو قول جميع أصحابنا وأصحاب الشافعى * وحكاه الآمدى عن أحمد . قال ابن برهان في الوجيز كان الاستاذ أبو اسحق من الغلاة في تصحيح العلة القاصرة ويقول هى أولى من المتعدية * واحتج بأن وقوفها يقتضى نفى الحكم عن الاصل في النفى كما كان تعديها مؤثرا في الاثبات وهذا احتجاج فاسد واستدلال باطل * ومنها ان لا يكون وصفها حكما شرعيا عند قوم لانه معلول فكيف يكون علة والمختار جواز تعليل الحكم الشرعى بالوصف الشرعى ☆ ومنها أن تكون مستنبطة من اصل مقطوع بحكمه عند قوم والمختار عدم اعتبار ذلك بل يكتفى بالظن . ومنها القطع بوجود العلة في الفرع عند قوم منهم البزدوى والمختار الاكتفاء بالظن . ومنها ان لا تكون مخالفة لمذهب صحابى وذلك عند من يقول بحجية قول الصحابى لا عند الجمهور *

وقد اختلفوا في جواز تعدد العلل مع اتحاد الحكم فان كان الاتحاد بالنوع مع الاختلاف بالشخص كتعليل اباحة قتل زيد بردته وقتل عمرو بالقصاص وقتل خالد بالزنا مع الاحصان فقد اتفقوا على الجواز وممن نقل الاتفاق على ذلك الاستاذ أبو منصور البغدادى والآمدى والصفى الهندى. وأما اذا كان الاتحاد بالشخص فقيل لا خلاف في امتناعه بعلل عقلية . وحكى القاضى الخلاف في ذلك فقال ثم اختلفوا اذا وجب الحكم العقلى بعلتين فقيل لا يرتفع الا بارتفاعها جميعا . وقيل يرتفع بارتفاع احداها . واما تعدد العلل الشرعية مع الاتحاد في الشخص كتعليل قتل زيد بكونه قتل من يجب عليه فيه القصاص وزنى مع الاحصان فان كل واحد منهما يوجب القتل بمجرده فهل يصح تعليل اباحة دمه بهما معا أم لا اختلفوا في ذلك على مذاهب *

(الاول) المنع مطلقا منصوصة كانت أو مستنبطة. حكاه القاضى عبد الوهاب عن متقدمى اصحابهم وجزم به الصيرفي واختاره الآمدى ونقله القاضى وامام الحرمين *

(الثانى) الجواز مطلقا واليه ذهب الجمهور كما حكاه القاضى في التقريب . قال وبهذا نقول لان العلل علامات

من غير المختلفين وكذا ان كان منهم على خلاف بينته في الاصل ووصفها بالحدوث بهذا المعنى تنبيها على وجه بيان حكمها وسيأتى في كلام الشارح اشارة الى انه لا ينعقد الاجماع في حياته صلى الله عليه وسلم (فلا يعتبر) حيث قيد بعلماء العصر اتفاق غيرهم فليس اجماعا قطعا ولا (وفاق) أى موافقة (العوام لهم) على الحكم وهم من عدا العلماء وعلله الامام الرازى وغيره بأنهم ليسوا من أهل الاجتهاد فلا عبرة بقولهم كالصبى والمجنون انتهى وقد يقتضى هذا حيث جعل وجه الشبه عدم اعتبار القول عدم اعتبار قول الصبيان والمجانين والعلماء فليتأمل (ونعنى) معشر العلماء في حد الاجماع الشرعى (بالعلماء الفقهاء) وهم المجتهدون (فلا يعتبر وفاق) غير المجتهدين من الفقهاء ولا وفاق (الاصوليين) مثلا (لهم ونعنى بالحادثة) المذكورة في الحد (الشرعية) أى المنسوبة الى الشرع لاخذ حكمها منه ولو بطريق القياس من حيث انها شرعية (لانها) هى (محل نظر الفقهاء) من حيث انهم فقهاء والكلام في اجماعهم الشرعية ملتبسة (بخلاف) أى بمخالفة (اللغوية) أى المنسوبة للغة لاخذ حكمها منها من حيث انها

وامارات على الاحكام لاموجبة لها فلا يستحيل ذلك قال ابن برهان في الوجيز انه الذى استقر عليه رأى امام الحرمين *

(الثالث) الجواز في المنصوصة دون المستنبطة واليه ذهب أبو بكر بن فورك والفخر الرازى وأتباعه وذكر امام الحرمين ان القاضى يميل اليه وكلام امام الحرمين هذا هو الذى اعتمده ابن الحاجب في نقل هذا المذهب عن القاضى كما صرح به في مختصر المنتهى ولكن النقل عن القاضى مختلف كما عرفته *

(الرابع) الجواز في المستنبطة دون المنصوصة حكاه ابن الحاجب في مختصر المنتهى وابن المنير في شرحه للبرهان وهو قول غريب * والحق ماذهب اليه الجمهور من الجواز * وكما ذهبوا الى الجواز فقد ذهبوا أيضا الى الوقوع ولم يمنع من ذلك عقل ولا شرع *

وأما مايشترط في الفرع فامور أربعة (أحدها) مساواة علته لعلة الاصل (والثانى) مساواة حكمه لحكم الاصل (والثالث) أن لايكون منصوصا عليه (والرابع) أن لايكون متقدما على حكم الاصل *

(الفصل الرابع في الكلام على مسالك العلة وهى طرقها الدالة عليها) ولما كان لايكتفى في القياس بمجرد وجود الجامع في الاصل والفرع بل لابد في اعتباره من دليل يدل عليه وكانت الادلة إما النص أو الاجماع أو الاستنباط احتاجوا الى بيان مسالك العلة * وقد أضاف القاضى عبد الوهاب الى الادلة الثلاثة دليلا رابعا وهو العقل ولم يعتبره الجمهور بل جعلوا طريق اثبات العلة هو السمع فقط *

وقد اختلفوا في عدد هذه المسالك فقال الرازى فى المحصول هى عشرة النص والايماء والاجماع والمناسبة والدوران والسبر والتقسيم والشبه والطرد وتنقيح المناط قال وأمور أخر اعتبرها قوم وهى عندنا ضعيفة انتهى *

واختلف أهل الاصول في تقديم مسلك الاجماع على مسلك النص أو مسلك النص على مسلك الاجماع فمن قدم الاجماع نظر الى كونه أرجح من ظواهر النصوص لانه لايتطرق اليه احتمال النسخ ومن قدم النص نظر الى كونه أشرف من غيره وكونه مستند الاجماع وهذا مجرد اصطلاح في التأليف فلا مشاحة فيه *

وسنذكر من المسالك هنا احد عشر مسلكا *

(المسلك الاول) الاجماع وهو نوعان اجماع على علة معينة كتعليل ولاية المال بالصغر واجماع على أصل التعليل وان اختلفوا في عين العلة كاجماع السلف على أن الربا في الاصناف الاربعة معلل وان اختلفوا في العلة ماذاهى * وقد ذهب الى كون الاجماع من مسالك العلة جمهور الاصوليين كما حكاه القاضى في التقريب ثم قال وهذا لايصح عندنا فان القياسيين ليسوا كل الامة ولا تقوم الحجة بقولهم وهذا الذى قاله صحيح فان المخالفين في القياس كلا أو بعضا هم بعض الامة فلا تتم دعوى الاجماع بدونهم وقد تكلف امام الحرمين الجوينى في البرهان لدفع هذا فقال إن منكرى القياس ليسوا من علماء الامة ولا من حملة الشريعة فان معظم الشريعة صدرت عن الاجتهاد والنصوص لاتفى بعشر معشار الشريعة انتهى * وهذا كلام يقضى من قائله العجب فان كون منكرى القياس ليسوا من علماء الامة من أبطل الباطلات وأقبح التعصبات ثم دعوى ان نصوص الشريعة لاتفى بعشر معشارها لاتصدر الاعمن لم يعرف نصوص الشريعة حق معرفتها * وحكى ابن السمعانى عن بعض أصحاب الشافعى أنه لايجوز القياس على الحكم المجمع عليه مالم يعرف النص الذى أجمعوا عليه انتهى * وهذا يعود عند التحقيق الى نفى كون الاجماع من مسالك العلة * ثم القائلون بان الاجماع من مسالك العلة لايشترطون فيه أن يكون قطعيا بل يكتفون فيه بالاجماع الظنى فزادوا هذا المسلك ضعفا الى ضعفه *

(المسلك الثانى) النص على العلة قال في المحصول ونعنى بالنص مايكون دلالته على العلة ظاهرة سواء كانت قاطعة أو محتملة * أما القاطع فما يكون صريحا وهو قولنا لعلة كذا . أو لسبب كذا . أو لمؤثر كذا . أو لموجب كذا . أو لاجل كذا كقوله تعالى (من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل) * وأما الذى لايكون قاطعا فثلاثة

اللام

لغوية حال كونها (مثلا) أى مماثلا بها اذغير اللغوية مما عدا الشرعية كاللغوية وانما خالفت الشرعية اللغوية كذلك لانها ليست محل نظر الفقهاء فانما يجمع فيها أى في شأنها وبسببها أى على حكمها (علماء اللغة) من حيث انهم علماء اللغة فانها هى محل نظرهم من تلك الحيثية وخرج باتفاق علماء العصر اتفاق بعضهم قل أو كثر و . يستبعد ما اقتضاه اطلاقه من أنه لو لم يكن في العصر الا ثلاثة مثلا كان اتفاقهم اجماعا محتجا به بخلاف مالو كان فيه ألف مثلا واتفقوا ماعدا واحدا وقول المجتهد الواحد أو فعله مثلا اذا لم يكن في العصر غيره لانتفاء الاتفاق عنه اذ لايتصور من أقل من اثنين فلا يكون اجماعا وهل يحتج به قولان حكاهما الآمدى وابن الحاجب بلا ترجيح وصرح الامام واتباعه بأنه حجة واختار في جمع الجوامع انه غير حجة وشمل علماء العصر عدد التواتر وغيره وان خالف المصنف فشرط عدد التواتر والعدول وغيرهم وهو الصحيح بناء على الصحيح انه لايشترط العدالة في الاجتهاد وعلماء غير هذه الامة لكن صرح الآمدى بأن اتفاقهم ليس باجماع واقتضاه كلام الامام ونقله الشيخ في اللمع عن الاكثرين وسيأتى في كلام

اللام وان والباء * أما اللام فكقولنا ثبت لكذا كقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) * وأما ان فكقوله (انها من الطوافين) * وأما الباء فكقوله (ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله) هذا حاصل كلامه * قال الامام الشافعي متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدلة واعلاما (١) ابتدرنا اليه وهو أولى ما يسلك * واعلم انه لا خلاف في الاخذ بالعلة اذا كانت منصوصة وانما اختلفوا هل الاخذ بها من باب القياس أم من العمل بالنص فذهب الى الاول الجمهور وذهب الى الثانى النافون للقياس فيكون الخلاف على هذا لفظيا وعند ذلك يهون الخطب ويصغر ما استعظم من الخلاف في هذه المسئلة * قال ابن فورك ان الاخذ بالعلة المنصوصة ليس قياسا وانما هو استمساك بلفظ نص الشارع فان لفظ التعليل اذا لم يقبل التأويل عن كل ما يجرى العلة فيه كان المتعلق به مستدلا بلفظ قاض بالعموم *

واعلم ان التعليل قد يكون مستفادا من حرف من حروفه وهي كي واللام واذن ومن والباء والفاء وان ونحو ذلك وقد يكون مستفادا من اسم من اسمائه وهى لعلة كذا لموجب كذا. بسبب كذا. لمؤثر كذا. لاجل كذا. بمقتضى كذا ونحو ذلك وقد يكون مستفادا من فعل من الافعال الدالة على ذلك كقوله علل بكذا وشبهت كذا بكذا ونحو ذلك وقد يكون مستفادا من السياق فانه قد يدل على العلة كما يدل على غيرها *

وقد قسموا النص على العلة الى صريح وظاهر قال الآمدى فالصريح هو الذى لا يحتاج فيه الى نظر واستدلال بل يكون اللفظ موضوعا في اللغة له قال ابن الانبارى ليس المراد بالصريح المعنى الذى لا يقبل التأويل بل المنطوق بالتعليل فيه على حسب دلالة اللفظ الظاهر على المعنى انتهى *

ثم الصريح ينقسم الى أقسام أعلاها أن يقول لعلة كذا. أو لسبب كذا أو نحو ذلك وبعده أن يقول لاجل كذا أو من أجل كذا * قال ابن السمعانى وهو دون ما قبله لان لفظ العلة تعلم به العلة من غير واسطة بخلاف قوله لاجل فانه يفيد معرفة العلة بواسطة أن العلة ما لاجلها الحكم والدال بلا واسطة أقوى وكذا قال الاصفهانى * وبعده أن يقول كي يكون كذا فان الجوينى في البرهان جعلها من الصريح وخالفه الرازى * وبعده اذا فان أبا اسحق الشيرازى والغزالى جعلاه من الصريح وجعله الجوينى في البرهان من الظاهر * وبعده ذكر المفعول له نحو ضربته تأديبا *

وأما الظاهر فينقسم الى أقسام أعلاها اللام ثم أن المفتوحة المخففة ثم ان المكسورة الساكنة بناء على أن الشروط اللغوية أسباب ثم إن المشددة كقوله صلى الله عليه وآله وسلم انها من الطوافين عليكم * قال صاحب التنقيح كذا عدوها من هذا القسم والحق انها لتحقيق الفعل ولا حظ لها في التعليل والتعليل في الحديث مفهوم من الكلام * وقد نقل ابن الانبارى اجماع النحاة على أنها لا ترد للتعليل قال وهى في قوله انها من الطوافين عليكم للتأكيد لان علة طهارة سؤرها هي الطواف ولو قدرنا مجيء قوله من الطوافين بغير ان لافاد التعليل فلو كانت للتعليل لعدمت العلة بعدمها ولا يمكن أن يكون التقدير لانها والا لوجب فتحها ولا تستفيد التعليل من اللام * ثم الباء قال ابن مالك وضابطه أن يصلح غالبا في موضعها اللام كقوله تعالى (ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله) وقوله سبحانه (فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم) وجعل من ذلك الآمدى والصفى الهندى قوله تعالى (جزاء بما كانوا يعملون) ونسبه بعضهم الى المعتزلة وقيل هى للمقابلة كقولك هذا بذلك لان المعطى بعوض قد يعطى مجانا * ثم الفاء اذا علق بها الحكم على الوصف وذلك نوعان (أحدهما) أن يدخل على السبب والعلة ويكون الحكم متقدما كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تخمروا رأسه فانه يبعث مليا (الثانى) أن يدخل على الحكم وتكون العلة متقدمة كقوله تعالى (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) (والسارق والسارقة فاقطعوا) لان التقدير من زنى فاجلدوه ومن سرق فاقطعوه * ثم لعل على رأى الكوفيين من النحاة فانهم قالوا انها في

(١) قوله أدلة وأعلاما كذا بالاصل ولعل الصواب أمارة وعلة والله أعلم

المصنف انه ليس بحجة وهو يستلزم انه ليس باجماع فليتأمل وخرج عنهم الكفار كمن نكفره ببدعته لاشتراط الاسلام في الاجتهاد المتوقف عليه كونهم علماء بالمعنى المراد السابق (واجماع علماء (هذه الامة) المتقدم بيانه (حجة) فيجب الاخذ به (دون) اجماع (غيرها من الامم) أى اتفاقهم على حكم حادثة فليس حجة أى في حق أحد من هذه الامة كما قاله في شرح جمع الجوامع ثم قال وقيل انه حجة بناء على أن شرعهم شرع لنا وقال الزركشي رحمه الله لم يبينوا أن الخلاف في كونه حجة عندنا أو عندهم ويحتمل أنه عندنا وهو فرع على كونه حجة عندهم ويكون مفرعا على ان شرع من قبلنا شرع لنا انتهى وانما قلنا ان اجماع هذه الامة حجة دون غيرها (لقوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتى على ضلالة) أى باطل ولو بحسب الواقع دون اعتقادهم كما هو المتبادر من السياق فالمعنى أنه لا يقع اجتماعهم على الباطل لا عمدا ولا خطأ (رواه الترمذى وغيره) كابى داود وهذا اللفظ للترمذى وفى سنده ضعف لكن أخرج له الحاكم شواهد فنفى

كلام الله للتعليل المحض مجردة عن معنى الترجى لاستحالته عليه ✽ ثم اذذكره ابن مالك نحو (واذاعتزلتموهم ومايعبدون الاالله فأووا الى الكهف) ثم حتى كماذكره ابن (١) نحو قوله تعالى (حتى يعطوا الجزية) (حتى يعلم المجاهدين منكم) (حتى لاتكون فتنة) ولايخفى مافي عدهذه الثلاثة المتأخرة من جملة دلائل التعليل من الضعف الظاهر وقد عدمنها صاحب التنقيح لاجرم نحو (لاجرم أن لهم النار) وعدأيضاجميع أدوات الشروط والجزاء ✽ وعد امام الحرمين منها الواو وفي هذامن الضعف مالايخفى على عارف بمعانى اللغة العربية ✽

(المسلك الثالث) الايماء والتنبيه وضابطه الاقتران بوصف لولم يكن هو أونظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد ✽ وحاصله ان ذكره يمتنع أن يكون لالفائدة لانه عبث فيتعين أن يكون لفائدة وهى اما كونه علة أوجزء علة أوشرطا والاظهر كونه علة لانه الاكثر في تصرفات الشرع وهو أنواع (الاول) تعليق الحكم على العلة بالفاء وهو على وجهين (أحدهما) أن تدخل الفاء على العلة ويكون الحكم متقدما كقوله صلى الله عليه وآله وسلم في المحرم الذى وقصته ناقته فانه يحشر يوم القيامة مليا (ثانيهما) أن تدخل الفاء على الحكم وتكون العلة متقدمة وذلك أيضا على وجهين (أحدهما) أن تكون الفاء دخلت على كلام الشارع مثل قوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا) (اذاقمتم الى الصلاة فاغسلوا) (وثانيهما) أن تدخل على رواية الراوى كقوله سها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فسجد. وزنى ماعز فرجم كذافي المحصول وغيره

(النوع الثانى) أن يذكر الشارع مع الحكم وصفا لولم يكن علة لعرى عن الفائدة اما مع سؤال في محله أوسؤال في نظيره (فالاول) كقول الاعرابى واقعت أهلى في رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على أن الوقاع علة للاعتاق والسؤال مقدر في الجواب كأنه قال اذاواقعت فكفر (الثانى) كقوله وقد سألته الخثعمية ان أبى أدركته الوفاة وعليه فريضة الحج أفينفعه ان حججت عنه فقال أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان ينفعه قالت نعم فذكر نظيره وهو دين الآدمى فنبه على كونه علة في النفع والالزم العبث ✽ وذهب جماعة من الاصوليين الى أن شرط فهم التعليل من هذا النوع أن يدل الدليل على أن الحكم وقع جوابا اذمن الممكن أن يكون الحكم استئنافا لاجوابا وذلك كمن تصدى للتدريس فأخبره تلميذه بموت السلطان فامره عقب الاخبار بقراءة درسه فانه لايدل على تعليل القراءة بذلك الخبر بل الامر بالاشتغال بماهو بصدده وترك مالايعنيه ✽

(النوع الثالث) أن يفرق بين الحكمين لوصف نحو قوله صلى الله عليه وآله وسلم للراجل سهم وللفارس سهمان فان ذلك يفيد ان الموجب للاستحقاق للسهم والسهمين هو الوصف المذكور ✽

(النوع الرابع) أن يذكر عقب الكلام أوفي سياقه شيئا لولم يعلل به الحكم المذكور لم ينتظم الكلام كقوله تعالى (وذروا البيع) لان الآية سيقت لبيان وقت الجمعة وأحكامها فلولم يعلل النهى عن البيع بكونه مانعا من الصلاة أوشاغلا عن المشى اليها لكان ذكره عبثا لان البيع لايمنع منه مطلقا ✽

(النوع الخامس) ربط الحكم باسم مشتق فان تعليق الحكم به مشعر بالعلية نحو أكرم زيدا العالم فان ذكر الوصف المشتق مشعر بأن الاكرام لاجل العلم ✽

(النوع السادس) ترتب الحكم على الوصف بصيغة الشرط والجزاء كقوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) أى لاجل تقواه (ومن يتوكل على الله فهو حسبه) أى لاجل توكله لان الجزاء يتعقب الشرط ✽

(النوع السابع) تعليل عدم الحكم بوجود المانع منه كقوله تعالى (ولولا ان يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن) (ولوبسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض) (ولوجعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته) ✽

(النوع الثامن) انكاره سبحانه على من زعم أنه لم يخلق الخلق لفائدة ولا لحكمة بقوله (أفحسبتم أنما

(١) كذا بالاصل بسقوط المضاف اليه فانظر من هو

خلقناكم

الضلالة عن اجتماعهم يستلزم أنه حق فيكون حجة واضافة الامة اليه تشعر باخراج غيرهم عن هذا الحكم اذ تخصيص الشىء بالذكر مما يشعر بنفى غيره كما وقع في كلام الائمة وهذا غير المفهوم الاصولى (والشرع) أى ماجاء به عليه الصلاة والسلام (ورد) الينا (بعصمة هذه الأمة) عن الاجتماع على باطل أى دل على ذلك والمراد بها من يحتج باتفاقهم كما يدل عليه ماتقدم أن اتفاق غيرهم لايحتج به وأنه لاتتوقف الحجية على موافقتهم ولا يغنى عن هذا اثبات حجية اتفاقهم اذ لايلزم من الحجية العصمة فان قول المجتهد الواحد حجة على مقلديه مع عدم عصمته وانما قلنا ان الشرع ورد بما ذكر (لهذا الحديث) الذى ذكره المصنف (ونحوه) فقوله لهذا الحديث علة للحكم بالورود لاللورود ولا للعصمة لفساد كل منهما كما هو ظاهر وفي نسخة كهذا الحديث ونحوه بالكاف فيكون مثالا للشرع (والاجماع) في عصره (حجة على العصر الثانى) كعصره والمتبادر من العصر الزمان فيقدر مضاف اليه لكن تعبيره بمن في قوله (و) على (من بعده) أى العصر الثانى

خلقناكم عبثا) وقوله (أيحسب الانسان ان يترك سدى) وقوله (ماخلقنا السموات والارض ومابينهما الا بالحق)

(النوع التاسع) انكاره سبحانه أن يسوى بين المختلفين ويفرق بين المتماثلين (فالاول) كقوله (أفنجعل المسلمين كالمجرمين) (والثانى) كقوله (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض) وقد اختلف في اشتراط مناسبة الوصف المؤما اليه للحكم في الانواع السابقة فاشترطه امام الحرمين الجوينى والغزالى * وذهب الاكثرون الى عدم اشتراطه * وذهب قوم الى التفصيل فقالوا ان كان التعليل فهم من المناسبة كما في قوله لايقض القاضى وهو غضبان اشترط وأما غيره فلا يشترط واختاره ابن الحاجب ☆ وحكى الهندى تفصيلا وهو اشتراطه فى ترتيب الحكم على الاسم دون غيره وحكى ابن المنير تفصيلا وهو اشتراطه في ترتيب الحكم بفعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم (١) تفصيلا آخر وهو ان كان الاسم المشتق يتناول معهودا معينا فلا يتعين للتعليل ولو كان مناسبا بل يحتمل أن يكون تعريفا وأما إذا علق بعام أو منكر فهو تعليل ☆

(المسلك الرابع) الاستدلال على علية الحكم بفعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم كذا قال القاضى في التقريب ☆ وصورته أن يفعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم فعلا بعد وقوع شيء فيعلم أن ذلك الفعل انما كان لاجل ذلك الشيء الذى وقع كأن يسجد صلى الله عليه وآله وسلم للسهو فيعلم أن ذلك السجود انما كان لسهو قد وقع منه ☆ وقد يكون ذلك الفعل من غيره بأمره كرجم ماعز * وهكذا الترك له حكم الفعل كتركه صلى الله عليه وآله وسلم للطيب والصيد ومايجتنبه المحرم فان المعلوم من شاهد الحال ان ذلك لاجل الاحرام *

(المسلك الخامس) السبر والتقسيم وهو في اللغة الاختبار ومنه الميل الذى يختبر به الجرح فانه يقال له المسبار وسمى هذا به لان المناظر يقسم الصفات ويختبر كل واحدة منها هل تصلح للعلية أم لا وفي الاصطلاح هو قسمان (أحدهما) أن يدور بين النفى والاثبات وهذا هو المنحصر (والثانى) أن لايكون كذلك وهذا هو المنتشر (فالأول) أن تحصر الاوصاف التى يمكن التعليل بها للمقيس عليه ثم اختبارها في المقيس وابطال ما لايصلح منها بدليله . وذلك الابطال اما بكونه ملغى أو وصفا طرديا أو يكون فيه نقض أو كسر أو خفاء أو اضطراب فيتعين الباقى للعلية . وقد يكون في القطعيات كقولنا العالم اما أن يكون قديما أو حادثا بطل أن يكون قديما فثبت أنه حادث وقد يكون في الظنيات نحو أن تقول في قياس الذرة على البر في الربوية بحثت عن أوصاف البر فما وجدت ثم مايصلح للربوية في بادىء الرأى الا الطعم والقوت والكيل لكن الطعم والقوت لايصلح لذلك بدليل كذا فتعين الكيل قال الصفى الهندى وحصول هذا القسم في الشرعيات عسر جدا . ويشترط فى صحة هذا المسلك أن يكون الحكم في الاصل معللا بمناسب خلافا للغزالى وان يقع الاتفاق على أن العلة لا تركيب فيها كما في مسئلة الربا فأما لو لم يقع الاتفاق لم يكن هذا المسلك صحيحا لانه اذا بطل كونه علة مستقلة جاز أن يكون جزأ من أجزائها واذا انضم الى غيره صار علة مستقلة فلابد من ابطال كونه علة أو جزء علة . ويشترط أيضا أن يكون حاصرا لجميع الاوصاف وذلك بأن يوافقه الخصم على انحصارها في ذلك أو يعجز عن اظهار وصف زائد والا فيكفى المستدل أن يقول بحثت عن الاوصاف فلم أجد سوى ماذكرته والاصل عدم ماسواها وهذا اذا كان أهلا للبحث . ونازع فى ذلك بعض الاصوليين ومنهم الاصفهانى فقال قول المعلل في جواب طالب الحصر بحثت وسبرت فلم أجد غير هذه الاشياء فان ظفرت بعلة أخرى فأبرزها والا فيلزمك مايلزمنى قال وهذا فاسد لان سبره لايصلح دليلا لان الدليل مايعلم به المدلول ومحال أن يعلم طالب الحصر الانحصار ببحثه ونظره وجهله لايوجب على خصمه أمرا . واختار ابن برهان التفصيل بين المجتهد وغيره *

(القسم الثانى) المنتشر وذلك بأن لايدور بين النفى والاثبات أو دار ولكن كان الدليل على نفى علية

---

(١) كذا بالاصل والحاكى لهذا التفصيل الآخر اما ابن المنير ايضا فيكون قد سقط هنا واو العطف اوغيره وسقط اسمه من العبارة فليرجع لاصل صحيح .

الى اخر الزمان وافرد الهاء نظرا للفظ العصر يدل على حمله له على الاهل ولو حمل العصر الثانى على مابعد الاول استغنى عن قوله ومن بعده والمراد بكون الاجماع حجة على من ذكر وجوب الاخذ به وامتناع مخالفته نعم الاجماع السكوتى تجوز مخالفته أى بمعارض صحيح لابمجرد التشهى كما هو ظاهر (و) الاجماع حجة على أهل عصره ومن بعده (في أى عصر كان) أى وجد الاجماع (من عصر الصحابة و) عصر أى (من) وجد (بعدهم) الى آخر الزمان خلافا لمن خصه بعصر الصحابة وخرج بعصر الصحابة الى اخره عصره عليه الصلاة والسلام لانه يتبادر من عصر الصحابة غير عصره عليه الصلاة والسلام وهو زمان حياتهم بعد وفاته عليه الصلاة والسلام فالاجماع فيه ليس بحجة بل لاينعقد ولايخفى مباينة هذه المسئلة لماقبلها فان مضمون هذه أن انعقاده لايختص بعصر الصحابة بل ينعقد فيما بعده أيضا ومضمون ماقبلها انه اذا انعقد في عصر كان حجة فيما بعده أيضا فليتأمل لئلا يتوهم استدراك قول الشارح المتقدم ومن

ماعدا الوصف المعين فيه ظنيا . واختلفوا في ذلك على مذاهب *

(الاول) انه ليس بحجة مطلقا لا في القطعيات ولا في الظنيات حكاه في البرهان عن بعض الاصوليين *

(الثانى) أنه حجة في العمليات فقط لانه يحصل غلبة الظن * واختاره امام الحرمين الجوينى وابن برهان وابن السمعانى قال الصفى الهندى هو الصحيح ☆

(الثالث) أنه حجة للناظر دون المناظر واختاره الآمدى وقال امام الحرمين في الاساليب إنه يفيد الطالب مذهب الخصم دون تصحيح مذهب المستدل اذ لا يمتنع أن يقول ما أبطلته باطل وما اخترته باطل ☆ وحكى ابن العربى أنه دليل قطعى وعزاه الى الشيخ أبى الحسن والقاضى وسائر أصحاب الشافعى قال وهو الصحيح فقد نطق به القرآن ضمنا وتصريحا في مواطن كثيرة * فمن الضمن قوله تعالى (وقالوا ما في بطون هذه الانعام) الى قوله (حكيم عليم) ومن التصريح قوله (ثمانية أزواج) الى قوله (الظالمين) وقد أنكر بعض أهل الاصول أن يكون السبر والتقسيم مسلكا قال ابن الانبارى في شرح البرهان السبر يرجع الى اختبار أوصاف المحل وضبطها والتقسيم يرجع الى ابطال ما يظهر ابطاله منها فاذا لا يكون من الادلة وانما تسامح الاصوليون بذلك * قال ابن المنير والمسئلة القاصمة لمسلك السبر والتقسيم أن المنفى لا يخلو بمجال في نفس الامر أن يكون مناسبا أو شبها أو طردا لانه اما أن يشتمل على مصلحة أولا فان اشتمل على مصلحة فاما أن تكون منضبطة للفهم أو كلية لا تنضبط (فالاول) المناسبة (والثانى) الشبه ☆ وان لم يشتمل على مصلحة أصلا فهو الطرد المردود فان كان ثم مناسبة أو شبه (١) السبر والتقسيم وان كان عريا عن المناسبة قطعا لم ينفع السبر والتقسيم أيضا ☆

(المسلك السادس) المناسبة ويعبر عنها بالاخالة وبالمصلحة وبالاستدلال وبرعاية المقاصد ويسمى استخراجها تخريج المناط وهي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه * ومعنى المناسبة هى تعين العلة بمجرد إبداء المناسبة مع السلامة عن القوادح لا بنص ولا غيره والمناسبة في اللغة الملاءمة والمناسب الملائم . قال في المحصول الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين (الاول) أنه المفضى الى ما يوافق الانسان تحصيلا وابقاء وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة وعن الابقاء بدفع المضرة لان ما قصد ابقاؤه فازالته مضرة وابقاؤه دفع للمضرة . ثم هذا التحصيل والابقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونا وعلى التقديرين فاما أن يكون دينيا أو دنيويا * والمنفعة عبارة عن اللذة أو ما يكون طريقا اليها والمضرة عبارة عن الالم أو ما يكون طريقا اليه واللذة قيل في حدها انها ادراك الملائم والالم ادراك المنافي ☆ والصواب عندى أنه لا يجوز تحديدهما لانهما من أظهر ما يجده الحى من نفسه و يدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما وبينهما وبين غيرهما وما كان كذلك يتعذر تعريفه بما هو أظهر منه (الثانى) أنه الملائم لافعال العقلاء في العادات فانه يقال هذه اللؤلؤة تناسب هذه اللؤلؤة في الجمع بينهما في سلك واحد متلائم انتهى ☆

وقد اختلف في تعريفها القائلون بمنع تعليل أفعال الله سبحانه بالاغراض والقائلون بتعليلها * فالاولون قالوا انها الملائم لأفعال العقلاء في العادات أى ما يكون بحيث يقصد العقلاء تحصيله على مجارى العادة بتحصيل مقصود مخصوص * والآخرون قالوا انها ما تجلب للانسان نفعا أو تدفع عنه ضررا * وقيل هى ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول كذا قال الدبوسى ☆ قيل وعلى هذا فاثباتها على الخصم متعذر لانه ربما يقول عقلى لا يتلقى هذا بالقبول ومن ثم قال الدبوسى هو حجة للناظر لانه لا يكابر نفسه لا للمناظر . قال الغزالى والحق انه يمكن اثباته على الجاحد بتبيين معنى المناسبة على وجه مضبوط فاذا أبداه المعلل فلا يلتفت الى جحده انتهى . وهذا صحيح فانه لا يلزم المستدل الا ذلك . وقال ابن الحاجب ان المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا من حصول مصلحة ودفع مفسدة فان كان الوصف خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه وهو

(١) كذا بالاصل ولعل الصواب فذلك يغنى عن السبر أو فغير السبر الخ والله اعلم

بعده مع قول المصنف وفي أى عصر كان (ولا يشترط في حجيته) أى في كونه حجة على أهل عصره وغيرهم سواء السكوتى وغيره (انقراض العصر) أى عصر الاجماع (بأن يموت أهله) أى أهل العصر أو الاجماع وهم المجمعون (على) القول (الصحيح) وذلك (لسكوت أدلة الحجية) أى الادلة الدالة على كونه حجة (عنه) أى عن ذلك الاشتراط أى لعدم دلالتها عليه والاصل عدمه (وقيل يشترط) في حجية ذلك (لجواز ان يطرأ لبعضهم) أى المجمعين (ما يخالف اجتهاده فيرجع) عنه جوازا بل وجوبا (وأجيب) هذا القائل عن هذا الدليل (بأنه) انما يصح لو جاز له الرجوع عنه لكنه ممنوع لانه لا يجوز له الرجوع عنه (وذلك) لاجماعهم عليه المانع من اتباع غيره بالادلة المطلقة على حجيته وعبارته في شرح جمع الجوامع وأجيب بمنع جواز الرجوع عنه للاجماع انتهى فعلم ان الجواب منع وروده هنا في صورة الدعوى مبالغة وماذكره في حيزه سنده لا غير مساو بل ولا أخص فالكلام عليه لا يفيد فلا يتوجه ان الاستدلال باجماعهم عليه يتوقف على انه لا يشترط في الاحتجاج به

المظنة لان الغيب لا يعرف الغيب كالسفر للمشقة والفعل المقضى عرفا عليه بالعمد في العمدية قال الصفى الهندى
وهو ضعيف لانه اعتبر في ماهية المناسبة ماهو خارج عنه وهو اقتران الحكم بالوصف وهو خارج عن
ماهية المناسب بدليل انه يقال المناسبة مع الاقتران دليل العلة ولو كان الاقتران داخل في الماهية لما صح
هذا * وأيضا فهو غير جامع لان التعليل بالمنضبطة جائز على ما اختاره قائل هـذا الحد والوصفية غير
متحققة فيها مع تحقق المناسبة * وقد احتج امام الحرمين على افادتها العلية بتمسك الصحابة بها فانهم
يلحقون غير المنصوص بالمنصوص اذا غلب على ظنه أنه يضاهيه لمعنى أو يشبهه * ورد بأنه لم ينقل الينا
انهم كانوا يتمسكون بكل ظن غالب فلا يبعد التعبد مع نوع من الظن الغالب ونحن نعلم ذلك النوع ☆ ثم قال
امام الحرمين فالاولى الاعتماد على العمومات الدالة على الامر بالقياس *

واعلم انه قد يحصل بالمناسب المقصود به من شرع الحكم يقينا كمصلحة البيع للحل أو ظنا كمصلحة القصاص لحفظ
النفس وقد يحتملهما على السواء كحد الخمر لحفظ العقل لان الاقدام مساو للاحجام وقد يكون نفى الحصول
أرجح كنكاح الآيسة لتحصيل التناسل ويجوز التعليل بجميع هـذه الاقسام وأنكر بعضهم صحة التعليل
بالثالث وبعضهم بالرابع * قال الصفى الهندى الاصح يجوز ان كان في آحاد الصور الشاذة وكان ذلك الوصف
في أغلب الصور من الجنس مفضيا الى المقصود والافلا * أما اذا حصل القطع بأن المقصود من شرع
الحكم غير ثابت فقالت الحنفية يعتبر التعليل به والاصح لا يعتبر سواء ما لا تعبد فيه كلحوق نسب المشرقى
بالمغربية وما فيه تعبد كاستبراء جارية اشتراها بائعها في المجلس *

والمناسب ينقسم الى حقيقى واقناعى * والحقيقى ينقسم الى ماهو واقع في محل الضرورة ومحل الحاجة
ومحل التحسين *

(الاول) الضرورى وهو المتضمن لحفظ مقصود من المقاصد الخمس التى لم تختلف فيها الشرائع بل هى مطبقة
على حفظها وهى خمسة (أحدها) حفظ النفس بشرعية القصاص فانه لولا ذلك لتهارج الخلق واختل نظام المصالح
(ثانيها) حفظ المال بأمرين (أحدهما) ايجاب الضمان على المتعدى فان المال قوام العيش (وثانيهما) القطع بالسرقة
(ثالثها) حفظ النسل بتحريم الزنا وايجاب العقوبة عليه بالحد (رابعها) حفظ الدين بشرعية القتل بالردة والقتال
للكفار (خامسها) حفظ العقل بشرعية الحد على شرب المسكر فان العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة
فاختلاله يؤدى الى مفاسد عظيمة * واعترض على دعوى اتفاق الشرائع على الخمسة المذكورة بأن الخمر
كانت مباحة في الشرائع المتقدمة وفي صدر الاسلام ورد بأن المباح منها في تلك الشرائع هو ما لا يبلغ الى حد
السكر المزيل للعقل فانه محرم في كل ملة كذا قال الغزالى * وحكاه ابن القشيرى عن القفال ثم نازعه فقال
تواتر الخبر أنها كانت مباحة على الاطلاق ولم يثبت أن الاباحة كانت الى حد لا يزيل العقل ☆ وكذا قال النووى
في شرح مسلم ولفظه وأما ما يقوله من لا تحصيل عنده أن المسكر لم يزل محرما فباطل لا أصل له انتهى * قلت
وقد تأملت التوراة والانجيل فلم أجد فيهما الا إباحة الخمر مطلقا من غير تقييد بعدم السكر بل فيهما التصريح
بما يتعقب الخمر من السكر واباحة ذلك فلم يتم دعوى اتفاق الملل على التحريم وهكذا تأملت كتب أنبياء بنى
اسرائيل فلم أجد فيها ما يدل على التقييد أصلا * وقد زاد بعض المتأخرين سادسا وهو حفظ الاعراض
فان عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم وما فدى بالضرورى فهو بالضرورة أولى وقد
شرع في الجناية عليه بالقذف الحد وهو أحق بالحفظ من غيره فان الانسان قد يتجاوز عمن جنى على
نفسه أو ماله ولا يكاد أحد أن يتجاوز عمن جنى على عرضه ولهذا يقول قائلهم *

يهون علينا أن تصاب جسومنا ☆ وتسلم أعراض لنا وعقول

قالوا ويلتحق بالخمسة المذكورة مكمل الضرورى كتحريم قليل المسكر ووجوب الحد فيه وتحريم البدعة

الانقراض وذلك هو محل
النزاع ولا يخفى عدم مجيء
الجواب في السكوتى
كما تقدم أنه يجوز مخالفته
وأن المفهوم من دليل
الثانى والجواب عنه أن
الثانى يشترط انقراض
جميع العلماء وهو صحيح
الا أن مقابل الصحيح لا
ينحصر في هذا كما بينته
في الاصل والقائلون
باشتراط الانقراض
قائلون بحجية الاجماع
قبله لكن لو رجع راجع
أو خالف مخالف كان
ذلك قادحا عندهم في
الاجماع فاشتراط
الانقراض في الحقيقة
انما هو لاستقرار حجيته
لا لاصلها وعلى هذا فلو
عمل عامل بمقتضى
الاجماع ثم بطل الاجماع
بنحو رجوع بعضهم
فهل يبطل العمل السابق
فيه نظر (فان قلنا انقراض
العصر) بموت أهله
(شرط) في حجية الاجماع
وهو مقابل (الصحيح
يعتبر بالجزم على أنه
جواب الشرط) أو
بالرفع على أنه دليل
الجواب عند سيبويه
أو نفس الجواب على
اضمار الفاء عند الكوفيين
أولا على اضمار شيء
وانما لم يجزم لفظه لعدم
عمل الاداة في لفظ الشرط
مع قربه أى وان كان
المانع فلا يعمل في الجواب
مع هذه عند بعضهم في

والمبالغه في عقوبة المبتدع الداعي اليها والمبالغة في حفظ النسب بتحريم النظر واللمس والتعزير على ذلك ✿ (القسم الثانى) الحاجي وهو مايقع في محل الحاجة لامحل الضرورة كالاجارة فانهامبنية على مسيس الحاجة الى المساكن مع القصور عن تملكها وامتناع مالكها عن بذلها عارية وكذلك المساقاة والقراض ✱

ثم اعلم أن المناسبة قد تكون جلية فتنتهى الى القطع كالضروريات وقد تكون خفية كالمعانى المستنبطة لاالدليل الا مجرد احتمال اعتبار الشرع لها وقد يختلف التأثير بالنسبة الى الجلاء والخفاء ✱

(القسم الثالث)التحسيني وهو قسمان (الاول) (١) ماهو غير معارض للقواعد كتحريم القاذورات فان نفرة الطباع منها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها حثاعلى مكارم الاخلاق كما قال تعالى (ويحرم عليهم الخبائث) وكما قال صلى الله عليه وآله وسلم بعثت لأتمم مكارم الاخلاق ومنه سلب العبد أهلية الشهادة لانها منصب شريف والعبد نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم ✱ وقد استشكل هذا ابن دقيق العيد لان الحكم بالحق بعد ظهور الشاهد وايصاله الى مستحقه ودفع اليد الظالمة عنه من مراتب الضرورة واعتبار نقصان العبد في الرتبة والمنصب من مراتب التحسين وترك مرتبة الضرورة لمرتبة التحسين بعيد جدا نعم لو وجد لفظ يستند اليه في رد شهادته ويعلل بهذا التعليل لكان له وجه فأما مع الاستقلال بهذا التعليل ففيه هذا الاشكال وقد ذكر بعض أصحاب الشافعي أنه لا يعلم لمن رد شهادة العبد مستندا أو وجها ✿ وأما سلب ولايته فهو في محل الحاجة لان الاطفال تستدعى استغراقا وفراغا والعبد مستغرق بخدمة سيده فتفويض أمر الطفل اليه اضرار بالطفل أما الشهادة فتتفق أحيانا كالرواية والفتوى ✱

ثم اعلم أن المناسب ينقسم باعتبار شهادة الشرع له بالملاءمة والتأثير وعدمها إلى ثلاثة أقسام لانه اما أن يعلم أن الشارع اعتبره أو يعلم انه ألغاه أولا يعلم واحد منهما ✱

(القسم الاول) ماعلم اعتبار الشرع له والمراد بالعلم الرجحان والمراد بالاعتبار ايراد الحكم على وفقه لا التنصيص عليه ولا الايماء اليه والا لم تكن العلة مستفادة من المناسبة وهو المراد بقولهم شهد له أصل معين ✿ قال الغزالى في شفاء العليل المعنى بشهادة أصل معين للوصف أنه مستنبط منه من حيث ان الحكم أثبت شرعا على وفقه ✿ وله أربعة أحوال لانه اما أن يعتبر نوعه في نوعه أو في جنسه أو جنسه في نوعه أو في جنسه ✱

(الحالة الاولى) أن يعتبر نوعه في نوعه وهو خصوص الوصف في خصوص الحكم وعمومه فى عمومه كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القصاص بجامع كونه قتلا عمدا عدوانا فانه قد عرف تأثير خصوص كونه قتلا عمدا عدوانا في خصوص الحكم وهو وجوب القصاص في النفس في القتل بالمحدد (٢) ومثل هذا أن يقال إنه اذا ثبت أن حقيقة السكر اقتضت حقيقة التحريم فالنبيذ يلحق بالخمر لانه لا تفاوت بين العلتين وبين الحكمين وهذا القسم يسمى المناسب الملائم وهو متفق عليه بين القياسيين ✱

---

(١) كذا بالاصل الذى بأيدينا من دون ذكر القسم الثانى فيما بعد فلعله سقط من بعض الناسخين لكن ترشد اليه المقابلة وعبارة التحصيل والحاصل ✱ نص الاولى والثالث كالتحسينات والحث على مكارم الاخلاق وهذا منه مالا يعارض قاعدة معتبرة كتحريم القاذورات ومنه مايعارضها كشرعية الكتابة اه ✱ ونص الثانية وأما مالا يكون ضروريا ولا محتاجا اليه فهى تحسينات وهى قد تكون على وفق الدليل كتحريم تناول القاذورات وقد تكون على خلاف الدليل كشرعية الكتابة فانها وان كانت حسنة الا أنها بيع الرجل ماله بماله وهو على خلاف الدليل اه وعبارة حصول المأمول هنا الثالث التحسينى وهو مايكون غير معارض للقواعد الخ فاقتصر على ذكر القسم الاول فقط

(٢) يظهر أنه سقط هنا بيان تأثير عمومه في عمومه بأن يقال عطفا على ماقبله وتأثير جنسه وهو الجناية على المحل المعصوم في جنس الحكم وهو مطلق القصاص والله أعلم

انعقاد الاجماع (أى فى استمرار انعقـاده كما تقدم) قول من ولد فى حياتهم (أى المجمعين (وتفقه وصار من اهل الاجتهاد) بما أجمعوا عليه بأن يوافقهم عليه (ولهم) أى للمجمعين (على هذا القول) المقابل للصحيح (أن يرجعوا عن ذلك الحكم الذى أدى اجتهادهم اليه (الى منافيه أولا لعدم استقرار الاجماع) والاجماع يصح أى يتحقق (بقولهم) اى المجمعين (وبفعلهم) اى بكل منهما كما يفيده اعادة الباء وبقول بعضهم وفعل بعضهم قال المصنف فاذا اجمعوا على فعل نحو أكلهم الطعام دل اجماعهم على اباحته كما يدل أكله عليه السلام على الاباحة مالم تقم قرينة دالة على الندب أو الوجوب انتهى (كأن يقولوا) قولا لفظيا (بجواز شىء) من فعل أو قول أو غيرهما (أو يفعلوه) أى شيأ ويتبادر منه الفعل المعروف والمناسب له حينئذ حمل الشىء فيما قبله عليـه ويمكن تعميمه اذ القول مثلا فعل اللسان (فيدل فعلهـم له على جوازه لعصمتهم) عن الباطل (كما تقدم) فلو لم يدل على جوازه كان باطلا منافيا لعصمتهم (وبقول البعض وبفعل البعض) منهم أى

(الحالة الثانية) أن يعتبر نوعه في جنسه كقياس تقديم الاخوة لابوين على الاخوة لاب في النكاح على تقديمهم في الارث فان الاخوة من الاب والام نوع واحد في الصورتين ولم يعرف تأثيره في التقديم في ولاية النكاح ولكن عرف تأثيره في جنسه وهو التقدم عليهم فيما ثبت لكل واحد منهم عند عدم الامر (١) كما في الارث وهذا القسم دون ما قبله لان المفارقة بين المثلين بحسب اختلاف المحلين أقرب من المقارنة بين نوعين مختلفين *

(الحالة الثالثة) أن يعتبر جنسه في نوعه كقياس اسقاط القضاء عن الحائض على اسقاط قضاء الركعتين الساقطتين عن المسافر بتعليل المشقة والمشقة جنس واسقاط قضاء الصلاة نوع واحد يستعمل على صنفين اسقاط قضاء الكل واسقاط قضاء البعض وهذا أولى من الذى قبله لان الابهام في العلة أكبر محذورا من الابهام في المعلول *

(الحالة الرابعة) اعتبار جنس الوصف في جنس الحكم وذلك كتعليل كون حد الشرب ثمانين بأنه مظنة القذف لكونه مظنة الافتراء فوجب أن يقام مقامه قياسا على الخلوة فانها لما كانت مظنة الوطء أقيمت مقامه وهذا كالذى قبله *

(القسم الثانى) ما علم الغاء الشرع له كما قال بعضهم بوجوب الصوم ابتداء في كفارة الملك الذى واقع في رمضان لان القصد منها الانزجار وهو لا ينزجر بالعتق فهذا وان كان قياسا لكن الشرع الغاه حيث أوجب الكفارة مرتبة من غير فصل بين المكلفين فالقول به مخالف للنص فكان باطلا *

(القسم الثالث) ما لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه وهو الذى لا يشهد له أصل معين من أصول الشريعة بالاعتبار وهو المسمى بالمصالح المرسلة وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به قال الزركشى وليس كذلك فان العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة ولا معنى للمصلحة المرسلة الا ذلك * قال الفخر الرازى في المحصول وبالجملة فالاوصاف انما يلتفت اليها اذا ظن التفات الشرع اليها وكل ما كان التفات الشرع اليه أكثر كان ظن كونه معتبرا أقوى وكلما كان الوصف والحكم أخص كان ظن كون ذلك الوصف معتبرا في حق ذلك الحكم آكد فيكون لا محالة مقدما على ما يكون أعم منه ☆ وأما المناسب الذى علم أن الشرع الغاه فهو غير معتبر أصلا * وأما المناسب الذى لا يعلم أن الشارع الغاه أو اعتبره فذلك يكون بحسب أوصاف هي أخص من كونه وصفا مصلحيا والا فعموم كونه وصفا مصلحيا مشهود له بالاعتبار وهذا القسم المسمى بالمصالح المرسلة انتهى * قال ابن الحاجب في مختصر المنتهى وغير المعتبر هو المرسل فان كان غريبا أو ثبت الغاؤه فمردود اتفاقا * وان كان ملائما فقد صرح الامام والغزالى بقبوله وذكر عن مالك والشافعى ☆ والمختار رده وشرط الغزالى فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية انتهى * وسنذكر للمصالح المرسلة بحثا مستقلا في الفصل السابع ان شاء الله ☆

(القسم الرابع) (٢) أن المناسب اما مؤثر أو غير مؤثر وغير المؤثر اما ملائم أو غير ملائم اما غريب أو مرسل أو ملغى (الصنف الاول) المؤثر وهو ان يدل النص أو الاجماع على كونه علة تدل على تأثير عين الوصف في عين الحكم أو نوعه في نوعه (الصنف الثانى) الملائم وهو أن يعتبر الشارع عينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وفق الوصف لا بنص ولا اجماع وسمى ملائما لكونه موافقا لما اعتبره الشارع وهذه المرتبة دون ما قبلها (الصنف الثالث) الغريب وهو أن يعتبر عينه في عين الحكم بترتيب الحكم على وفق الوصف فقط ولا يعتبر عين الوصف في جنس الحكم ولا عينه ولا جنسه في جنسه بنص ولا اجماع كالاسكار في تحريم الخمر فانه اعتبر عين الاسكار في عين الحكم بترتيب التحريم على الاسكار فقط * ومن أمثلة الغريب توريث المبتوتة في مرض الموت الحاقا بالقاتل الممنوع من الميراث تعليلا بالمعارضة بنقيض القصد فان المناسبة ظاهرة لكن هذا النوع من المصلحة لم يعهد اعتباره في غير

(١) كذا بالاصل ولعل الصواب عند عدم الاب والله أعلم

(٢) كذا بالاصل ولعل الصواب التقسيم الرابع يعنى من تقسيمات المناسب بالاعتبارات المختلفة كما يظهر لك من المطالب التى كتبناها بالهامش تدبر

بكل منهما ولهذا اعاد الباء (وانتشار ذلك القول) في الاول (أو الفعل) في الثانى بحيث بلغ الباقين في المسئلتين ومضى زمن يتمكنون فيه عادة من النظر وكانت الحادثة اجتهادية تكليفية (وسكوت الباقين) في المسئلتين (عنه) بأن لم ينكروه ولا ظهر امارة الرضا أو السخط منهم (ويسمى ذلك) أى الاجماع المتحقق بقول البعض الى آخره (بالاجماع السكوتى) وهل يسمى اجماعا من غير تقييد بالسكوتى فيه خلف لفظى وخرج بقيد الانتشار وما بعده ما اذا لم يبلغ القول أو الفعل كل الباقين أو بلغهم ولم يمض الزمن المذكور فليس باجماع واما اذا كانت المسئلة قطعية أو غير تكليفية كعمار افضل من حذيفة أو العكس فالسكوت على القول المخالف لما علم في الاولى وعلى ما قيل في الثانية لا يدل على شىء ومالو ظهرت أمارة الرضا فهو اجماع قطعا أو أمارة السخط فليس باجماع قطعا وقول المجتهد (الواحد) مثلا وما يراه حال كونه (من علماء) (الصحابة) رضى الله تعالى عنهم (ليس بحجة على غيره) من علماء الصحابة اتفاقا ولا من علماء غيرهم (على القول)

هذا الخاص فكان غريبا لذلك (الصنف الرابع) المرسل غير الملائم وقد عرفت مما تقدم من كلام ابن الحاجب الاتفاق على رده وحكاه غيره عن الاكثرين (الصنف الخامس) الغريب غير الملائم وهو مردود بالاتفاق ☆ واختلفوا هل تنخرم المناسبة بالمعارضة التى تدل على وجود مفسدة أو فوات مصلحة تساوى المصلحة أو ترجح عليها على قولين (الاول) أنها تنخرم واليه ذهب الاكثرون واختاره الصيدلانى وابن الحاجب لان دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح ولان المناسبة أمر عرفي والمصلحة اذا عارضها مايساويها لم تعد عند أهل العرف مصلحة (الثانى) أنها لاتنخرم واختاره الفخر الرازى في المحصول والبيضاوى في المنهاج وهذا الخلاف انما هو اذا لم تكن المعارضة دالة على انتفاء المصلحة أما اذا كانت كذلك فهى قادحة ☆ (المسلك السابع) الشبه ويسميه بعض الفقهاء الاستدلال بالشىء على مثله وهو عام أريد به خاص اذ الشبه يطلق على جميع أنواع القياس لان كل قياس لابد فيه من كون الفرع شبيها بالاصل بجامع بينهما وهو من أهم مايجب الاعتناء به ☆ قال ابن الانبارى لست أرى في مسائل الاصول مسئلة أغمض منه وقد اختلفوا في تعريفه فقال امام الحرمين الجوينى لايمكن تحديده وقال غيره يمكن تحديده فقيل هو الجمع بين الاصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على الحكمة المقتضية للحكم من غير تعيين كقول الشافعى في النية في الوضوء والتيمم طهارتان فأنى تفترقان كذا قال الخوارزمى في الكافي ☆ قال في المحصول ذكروا في تعريفه وجهين ☆ (الاول) ماقاله القاضى أبو بكر وهو أن الوصف اما أن يكون مناسبا للحكم بذاته واما لايناسبه بذاته لكنه يكون مستلزما لما يناسبه بذاته واما أن لايناسبه بذاته ولايستلزم مايناسبه بذاته (فالاول) هو الوصف المناسب (والثانى) الشبه (والثالث) الطرد ☆

(الثانى) الوصف الذى لايناسب الحكم اما أن يكون عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم واما أن لا يكون كذلك والاول هو الشبه لانه من حيث هو غير مناسب يظن أنه غير معتبر في حق ذلك الحكم ومن حيث انه علم تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم مع أن سائر الاوصاف ليس كذلك يكون ظن اسناد الحكم اليه أقوى من ظن اسناده الى غيره انتهى ☆ وحكى ابن الانبارى في شرح البرهان عن القاضى أنه ما يوهم الاشتمال على وصف مخيل ثم قال وفيه نظر من جهة أن الخصم قد ينازع في ايهام الاشتمال على مخيل اما حقا أو عنادا ولايمكن التقرير عليه ☆ قال الزركشى والذى في مختصر التقريب من كلام القاضى أن قياس الشبه هو الحاق فرع بأصل لكثرة إشباهه للاصل في الاوصاف من غير أن يعتقد أن الاوصاف التى شابه الفرع بها الاصل علة حكم الاصل ☆ وقيل الشبه هو الذى لايكون مناسبا للحكم ولكن عرف اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب ☆ واختلف في الفرق بينه وبين الطرد فقيل إن الشبه الجمع بينهما بوصف يوهم المناسبة كما تقدم والطرد الجمع بينهما بمجرد الطرد وهو السلامة عن النقض ونحوه ☆ وقال الغزالى في المستصفى الشبه لابد أن يزيد على الطرد بمناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وان لم يناسب الحكم قال وان لم يريدوا بقياس الشبه هذا فلا أدرى ما أرادوا به وبم فصلوه عن الطرد المحض ☆ والحاصل أن الشبهى والطردى يجتمعان في عدم الظهور في المناسب ويتخالفان في أن الطردى عهد من الشارع عدم الالتفات اليه وسمى شبها لانه باعتبار عدم الوقوف على المناسبة يجزم المجتهد بعدم مناسبته ومن حيث اعتبار الشرع له في بعض الصور يشبه المناسب فهو بين المناسب والطردى ☆ وفرق امام الحرمين بين الشبه والطرد بأن الطرد نسبة ثبوت الحكم اليه ونفيه على السواء والشبه نسبة الثبوت اليه مترجحة على نسبة النفى فافترقا ☆ قال ابن الحاجب في مختصر المنهى ويتميز يعنى الشبه عن الطردى بأن وجوده كالعدم وعن المناسب الذاتى بأن مناسبته عقلية وان لم يرد الشرع به كالاسكار في التحريم ☆ مثاله طهارة تراد للصلاة فيتعين الماء كطهارة الحدث فالمناسبة غير ظاهرة واعتبارها في مس المصحف والصلاة يوهم المناسبة انتهى ☆

واختلفوا

أى قول الشافعى (الجديد) وهو ما قاله بمصر اذ لادليل على كونه حجة فوجب تركه اذ اثبات الحكم بلا دليل لايجوز وظاهر أن الكلام فى غير قوله فى الحكم التعبدى لظهور أن مستنده التوقيف (وفي) القول (القديم) وهو ماقاله الشافعى قبل دخوله مصر قوله ومايراه (حجة) على غير الصحابى قال المولى سعد الدين التفتازانى مقدمه على القياس قال المصنف والظاهر من المذاهب أنهم أى الصحابة اذا اختلفوا سقط الاجماع بقولهم وانما كان حجة في القديم (لحديث) باضافته لقوله أصحابى كالنجوم ويجوز ترك اضافته وابدال ما بعده منه ثم بين وجه الشبه بما يتضمن وجه الدلالة على المطلوب وبين ان المراد علماء الصحابة بقوله (بأيهم اقتديتم) في قوله ومايراه (اهتديتم) أى كنتم على هدى وحق في ذلك الاقتداء جعل الاهتداء لازما للاقتداء بأى واحد عنهم كان فدل على أن قوله حجة والا لم يكن المقتدى به مهتديا (وأجيب) القديم عن هذا الدليل (بضعفه) أى هذا الحديث وبأن الخطاب خطاب مشافهة فهو مع الصحابة ولا جائز أن يراد

واختلفوا في كونه حجة أم لا على مذاهب

(الاول) انه حجة واليه ذهب الاكثرون

(الثانى) انه ليس بحجة قال ابن السمعانى وبه قال أكثر الحنفية واليه ذهب من ادعى التحقيق منهم واليه ذهب القاضى أبو بكر والاستاذ أبو منصور وأبو اسحق المروزى وأبو اسحق الشيرازى وأبو بكر الصيرفي والقاضى أبو الطيب الطبرى

(الثالث) اعتباره في الاشباه الراجعة الى الصورة

(الرابع) اعتباره فيما غلب على الظن أنه مناط الحكم بأن يظن أنه مستلزم لعلة الحكم فمتى كان كذلك صح القياس سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى واليه ذهب الفخر الرازى وحكاه القاضى في التقريب عن ابن سريج

(الخامس) ان تمسك به المجتهد كان حجة في حقه ان حصلت غلبة الظن والا فلا واما المناظر فيقبل منه مطلقا هذا ما اختاره الغزالى في المستصفى *

وقد احتج القائلون بأنه حجة بأنه يفيد غلبة الظن فوجب العمل به * واحتج القائلون بأنه ليس بحجة بوجهين (الاول) أن الوصف الذى كان شبها ان كان مناسبا فهو معتبر بالاتفاق وان كان غير مناسب فهو الطرد المردود بالاتفاق *

(الثانى) أن المعتمد في اثبات القياس على عمل الصحابة ولم يثبت عنهم أنهم تمسكوا بالشبه * وأجيب عن الاول بأنا لا نسلم ان الوصف اذا لم يكن مناسبا كان مردودا بالاتفاق بل ما لا يكون مناسبا ان كان مستلزما للمناسب أو عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم فهو غير مردود وعن الثانى بأنا نعول في اثبات هذا النوع من القياس على عموم قوله (فاعتبروا) على ما ذكرنا انه يجب العمل بالظن * ويجاب عن هذين الجوابين انا لا نسلم ان ما كان مستلزما للمناسب كالمناسب ولا يحصل به الظن بحال ولا تدل عليه الآية بوجه من وجوه الدلالة كما سبق تقريره في أول مباحث القياس *

(المسلك الثامن) الطرد قال في المحصول والمراد منه الوصف الذى لم يكن مناسبا ولا مستلزما للمناسب اذا كان الحكم حاصلا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وهذا المراد من الاطراد والجريان وهو قول كثير من فقهائنا ومنهم من بالغ فقال مهما رأينا الحكم حاصلا مع الوصف في صورة واحدة يحصل ظن الغلبة * احتجوا على التفسير الاول بوجهين (أحدهما) أن استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب يلحق بالغالب فاذا رأينا الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع مقارنا للحكم ثم رأينا الوصف حاصلا في الفرع وجب أن يستدل على ثبوت الحكم الحاقا لتلك الصورة بسائر الصور (وثانيهما) اذا رأينا فرس القاضى واقفا على باب الامير غلب على ظننا كون القاضى في دار الامير وما ذاك الا لان مقارنتهما في سائر الصور أفاد ظن مقارنتهما في هذه الصورة المعينة * واحتج المخالف بأمرين (أولهما) ان الاطراد عبارة عن كون الوصف بحيث لا يوجد الا ويوجد معه الحكم وهذا لا يثبت الا اذا ثبت أن الحكم حاصل معه في الفرع فاذا أثبتم ثبوت الحكم في الفرع بكون ذلك الوصف علة وأثبتم عليته بكونه مطردا لزم الدور وهو باطل (وثانيهما) ان الحد مع المحدود والجوهر مع العرض وذات الله مع صفاته حصلت المقارنة فيها مع عدم العلية * والجواب أن نستدل بالمصاحبة في كل الصور غير الفرع على العلية وحينئذ لا يلزم الدور وعن الثانى ان غاية كلامكم حصول الطرد في بعض الصور منفكا عن العلية وهذا لا يقدح في دلالته على العلية ظاهرا كما أن الغيم الرطب دليل المطر ثم عدم نزول المطر في بعض الصور لا يقدح في كونه دليلا * وأيضا المناسبة والدوران والتأثير والايماء قد ينفك كل واحد منها عن العلية ولم يكن ذلك قدحا في كونها دليلا على العلية ظاهر انتهى * وقد جعل بعض أهل الاصول الطرد والدوران شيأ واحدا وليس كذلك فان الفرق

مجتهد وهم لخروجهم عن محل الخلاف فتعين ارادة عوامهم وعلى الجديد فهل لغير العلماء من غير الصحابة تقليد الصحابة قولان المحققون على المنع لا لنقص اجتهادهم بل لارتفاع الثقة بمذاهبهم لعدم تدوينها وقضية ذلك المنع على القديم أيضا بل وسقوط الاحتجاج بقولهم أيضا عليه فليتأمل (وأما الاخبار) أى بيانها شرحا وحكما (فالخبر) الذى هو مفردها وآثره لان التعريف للحقيقة المدلول عليها بالمفرد (ما) أى مركب كلامى (يدخله) على سبيل الاحتمال من حيث حكمه (الصدق) أى مطابقة حكمه المفهوم منه للنسبة التى بين طرفيه في الواقع مع قطع النظر عما يدل عليه الكلام بأن يكونا ثبوتيين أو سلبيين (والكذب) أى عدم مطابقة حكمه في الكيفية للنسبة المذكورة بأن يختلفا ثبوتا وسلبا أى يدخله كل منهما على سبيل البدل ثم ان أريد بالحكم الايقاع والانتزاع فالحكم بالمطابقة أو بعدمها ظاهر لمغايرة الحكم بهذا المعنى للنسبة المذكورة التى هى الوقوع أو اللا وقوع تغايرا ذاتيا وان أريد به الوقوع أو اللاوقوع فالحكم بما ذكر مبنى على تغايرهما الاعتبارى فان كلا من

بين الطرد والدوران ان الطرد عبارة عن المقارنة في الوجود دون العدم والدوران عبارة عن المقارنة وجودا وعدما ☆ والتفسير الاول للطرد المذكور في المحصول قال الهندى هو قول الاكثرين * وقد اختلفوا في كون الطرد حجة فذهب بعضهم الى أنه ليس بحجة مطلقا وذهب آخرون الى أنه حجة مطلقا وذهب بعض أهل الاصول الى التفصيل فقال هو حجة على التفسير الاول دون الثانى * ومن القائلين بالمذهب الاول جمهور الفقهاء والمتكلمين كما نقله القاضى عنهم قال القاضى حسين لا يجوز أن يدان الله به واختار الرازى والبيضاوى أنه حجة وحكاه الشيخ أبو اسحق الشيرازى في التبصرة عن الصيرفي قال الكرخى هو مقبول جدلا ولا يسوغ التعويل عليه عملا والفتوى به * قال القاضى أبو الطيب الطبرى ذهب بعض متأخرى أصحابنا الى أنه يدل على صحة العلية واقتدى به قوم من أصحاب أبى حنيفة بالعراق فصاروا يطردون الاوصاف على مذاهبهم ويقولون انها قد صحت كقولهم في مس الذكر آلة الحدث فلا ينتقض الوضوء بلمسه لانه طويل مشقوق فأشبه البوق وفي السعى بين الصفا والمروة إنه سعى بين جبلين فلا يكون ركنا كالسعى بين جبلين بنيسابور ولا يشك عاقل أن هذا سخف ☆ قال ابن السمعانى وسمى أبو زيد الذين يجعلون الطرد حجة والاطراد دليلا على صحة العلية حشوية أهل القياس قال ولا يعد هؤلاء من جملة الفقهاء *

(المسلك التاسع) الدوران وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة كالتحريم مع السكر في العصير فانه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته خلا زال التحريم فدل على أن العلة السكر ☆ وقد اختلف أهل الاصول في افادته للعلية فذهب بعض المعتزلة الى أنه يفيد القطع بالعلية وذهب الجمهور الى أنه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم لان العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها وانما هى علامة منصوبة فاذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن انه معرف قال الصفى الهندى هو المختار قال امام الحرمين ذهب كل من يعزى الى الجدل الى انه اقوى ما تثبت به العلل وذكر القاضى ابو الطيب الطبرى ان هذا المسلك من أقوى المسالك وذهب بعض أهل الاصول الى أنه لا يفيد بمجرده لا قطعا ولا ظنا واختاره الاستاذ أبو منصور وابن السمعانى والغزالى والشيخ أبو اسحق الشيرازى والآمدى وابن الحاجب * واحتجوا بانه قد وجد مع عدم العلية فلا يكون دليلا عليها ألا ترى ان المعلول دار مع العلة وجودا وعدما مع ان المعلول ليس بعلة لعلته قطعا والجوهر والعرض متلازمان مع ان أحدهما ليس بعلة في الآخر اتفاقا والمتضايفان كالابوة والبنوة متلازمان وجودا وعدما مع ان أحدهما ليس بعلة في الآخر لوجوب تقدم العلة على المعلول ووجوب تصاحب المتضايفين والا لما كان متضايفان *

(المسلك العاشر) تنقيح المناط التنقيح في اللغة التهذيب والتمييز ويقال كلام منقح أى لا حشو فيه والمناط هو العلة . قال ابن دقيق العيد وتعبيرهم عن العلة بالمناط من باب المجاز اللغوى لان الحكم لما علق بها كان كالشىء المحسوس الذى تعلق بغيره فهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس وصار ذلك في اصطلاح الفقهاء بحيث لا يفهم عند الاطلاق غيره انتهى . ومعنى تنقيح المناط عند الاصوليين إلحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق بأن يقال لا فرق بين الاصل والفرع الا كذا وذلك لا مدخل له في الحكم البتة فيلزم اشتراكهما في الحكم لاشتراكهما في الموجب له كقياس الامة على العبد في السراية فانه لا فرق بينهما الا الذكورة وهو ملغى بالاجماع اذ لا مدخل له في العلية * قال الصفى الهندى والحق ان تنقيح المناط قياس خاص مندرج تحت مطلق القياس وهو عام يتناوله وغيره . وكل منهما قد يكون ظنيا وهو الاكثر وقطعيا لكن حصول القطع فيما فيه الالحاق بالغاء الفارق أكثر من الذى الالحاق فيه بذكر الجامع لكن ليس ذلك فرقا في المعنى بل في الوقوع وحينئذ لا فرق بينهما في المعنى . قال الغزالى تنقيح المناط يقول به أكثر منكرى القياس ولا نعرف بين الامة خلافا في جوازه ونازعه العبدرى بان الخلاف فيه ثابت بين من يثبت القياس وينكره لرجوعه الى القياس . وقد زعم الفخر الرازى أن هذا المسلك هو مسلك

الوقوع واللاوقوع من حيث دلالة الكلام عليه غيره من حيث الواقع بالاعتبار وهو كاف في صحة الحكم بالمطابقة وعدمها وأورد على التعريف أن من الاخبار مالا يدخله الكذب كخبر الصادق ومنها مالا يدخله الصدق نحو النقيضان يجتمعان وأجيب بأوجه منها أن المراد ما يدخله الصدق والكذب (لاحتماله لهما) لامن حيث خصوص مادته بل (من حيث انه خبر) يعنى من حيث أنه نسبة شىء الى شىء مع قطع النظر عن سائر الخصوصيات كخصوصية القائل وخصوصية الطرفين ومنها عموم الشىء المنسوب والمنسوب اليه اذ مع ملاحظة عمومهما لا يحتمل الكذب فان شيئا ما ضرورى الثبوت لشىء ما وحينئذ يصدق الحد على كل ما ذكر كغيره وان كان مع النظر للخصوص قد يدخله كل منهما (كقولك قام زيد) فانه مع النظر لخصوص القائل والطرفين (يحتمل أن يكون صدقا وان يكون كذبا) أى ذا صدق وذا كذب أو صادقا وكاذبا وان كان قد يتعين صدقه أو كذبه بالقرائن وقد يقطع بصدقه أو كذبه لامر خارجى عن مجرد مفهومه كخصوصية القائل أو الطرفين (الاول) اى

السبر والتقسيم فلا يحسن عده نوعا آخر ورد عليه بان بينهما فرقا ظاهرا وذلك أن الحصر في دلالة السبر والتقسيم لتعيين العلة اما استقلالا أو اعتبارا وفي تنقيح المناط لتعيين الفارق وابطاله لا لتعيين العلة *

(المسلك الحادي عشر) تحقيق المناط وهو أن يقع الاتفاق على علية وصف بنص أو اجماع فيجتهد في وجودها في صورة النزاع كتحقيق أن النباش سارق * وسمي تحقيق المناط لان المناط وهو الوصف علم انه مناط وبقي النظر في تحقيق وجوده في الصورة المعينة * قال الغزالي وهذا النوع من الاجتهاد لا خلاف فيه بين الامة والقياس مختلف فيه فكيف يكون هذا قياسا *

واعلم انهم قد جعلوا القياس من أصله ينقسم الى ثلاثة أقسام قياس علة وقياس دلالة وقياس في معنى الاصل * فقياس العلة ما صرح فيه بالعلة كما يقال في النبيذ إنه مسكر فيحرم كالخمر * وقياس الدلالة هو أن لا يذكر فيه العلة بل وصف ملازم لها كما لو علل في قياس النبيذ على الخمر برائحة المشتد * والقياس الذي في معنى الاصل هو أن يجمع بين الاصل والفرع بنفي الفارق * وهو تنقيح المناط كما تقدم *

وأيضا قسموا القياس الى جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع كقياس الامة على العبد في أحكام العتق فانا نعلم قطعا ان الذكورة والانوثة فيها مما لم يعتبره الشارع وانه لا فارق بينهما الا ذلك فحصل لنا القطع بنفي الفارق * والخفي بخلافه وهو ما يكون نفي الفارق فيه مظنونا كقياس النبيذ على الخمر في الحرمة اذ لا يمتنع أن تكون خصوصية الخمر معتبرة ولذلك اختلفوا في تحريم النبيذ *

(الفصل الخامس فيما لا يجري فيه القياس)

فمن ذلك الاسباب * وقد اختلفوا في ذلك فذهب أصحاب أبي حنيفة وجماعة من الشافعية وكثير من أهل الاصول الى انه لا يجري فيها * وذهب جماعة من أصحاب الشافعي الى أنه يجري فيها * ومعنى القياس في الاسباب أن يجعل الشارع وصفا سببا لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سببا * وذلك نحو جعل الزنا سببا للحد فيقاس عليه اللواط في كونه سببا للحد * احتج المانعون بأن علية سببية المقيس عليه وهي من قدر من الحكمة يتضمنها الوصف الاول منتفية في المقيس وهو الوصف الآخر أي لم يعلم ثبوتها فيه لعدم انضباط الحكمة وتغاير الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الحاصلة بهما * واذا كان كذلك امتنع الجمع بينهما في الحكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك في العلة وبه يمكن التشريك في الحكم * وأيضا الحكمة المشتركة اما ان تكون ظاهرة منضبطة يمكن جعلها مناطا للحكم أو لا تكون * فعلى الاول قد استغنى القياس عن الالتفات الى الوصفين وصار القياس في الحكم المترتب على الحكمة وهي الجامع بينهما فاتحد الحكم والسبب وهو خلاف المفروض * وعلى الثاني فاما أن يكون لها مظنة أي وصف ظاهر منضبط تنضبط هي به أو لا فعلى الاول صار القياس في الحكم المترتب على ذلك الوصف فاتحد الحكم والسبب أيضا * وعلى الثاني لا جامع بينهما من حكمة أو مظنة فيكون قياسا خاليا عن الجامع وهو لا يجوز * واحتج القائلون بالجواز بأنه قد ثبت القياس في الاسباب * وذلك كقياس المثقل على المحدد في كونه سببا للقصاص وقياس اللواطة على الزنا في كونها سببا للحد * وأجيب بأن ذلك خارج عن محل النزاع لان النزاع انما هو فيما تغاير فيه السبب في الاصل والفرع أي الوصف المتضمن للحكمة وكذا العلة وهي الحكمة وهنا السبب سبب واحد يثبت لهما أي لمحلي الحكم وهما الاصل والفرع بعلة واحدة ففي المثقل والمحدد السبب هو القتل العمد العدوان والعلة الزجر لحفظ النفس والحكم القصاص وفي الزنا واللواطة السبب ايلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا والعلة الزجر لحفظ النسب والحكم وجوب الحد * وهذا الجواب لا يرد على الحنفية المانعين من القياس في الاسباب لانهم لا يقولون بالقصاص في المثقل ولا بالحد في اللواطة وانما يرد على من قال بمنع القياس في الاسباب من الشافعية فانهم يقولون بذلك * قال المحقق السعد والحق ان رفع النزاع بمثل ذلك يعني لكونه ليس محل النزاع ممكن في كل صورة فان القائلين بصحة القياس في الاسباب لا يقصدون الا ثبوت

الذي يقطع بصدقه لذلك (كخبر الله تعالى) فانه يقطع بصدقه لخصوصية القائل (والثاني) أي الذي يقطع بكذبه لذلك (كقولك الضدان يجتمعان) فانه يقطع بكذبه باعتبار خصوصية الطرفين (والخبر ينقسم الى قسمين آحاد ومتواتر فالمتواتر) بدأ به على عكس التقسيم لاعتباره في معنى الآحاد نفي معنى التواتر ولاستتباع الآحاد ما يطول (ما) أي خبر من شانه انه بحيث (يوجب) بنفسه ايجابا عاديا (العلم) أي حصول العلم بصدق مضمونه وان تخلف عنه ذلك الحصول بالفعل لمانع كحصوله بغيره اذ يمتنع تحصيل الحاصل فخرج بقوله يوجب العلم بالمعنى المذكور ما لا يوجبه كذلك وبقولنا بنفسه ما لا يوجبه بنفسه بل اما بواسطة القرائن الزائدة عن القرائن التي لا ينفك الخبر عنها عادة كخبر ملك أخبر بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه قرائن الصراخ والجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة دون موت مثله وخروج الملك وأكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد

الحكم بالوصفين لما بينهما من الجامع ويعود الى ماذكرتم من اتحاد الحكم والسبب ❊
واختلفوا أيضا هل يجرى القياس في الحدود والكفارات أم لافنعه الحنفية وجوزه غيرهم ❊ احتج المانعون بأن الحدود مشتملة على تقديرات لاتعقل كعدد المائة في الزنا والثمانين في القذف فان العقل لايدرك الحكمة في اعتبار خصوص هذا العدد والقياس فرع تعقل المعنى في حكمة الاصل وماكان يعقل منها كقطع يد السارق لكونها قد جنت بالسرقة فقطعت فان الشبهة في القياس لاحتماله الخطأ توجب المنع من اثباته بالقياس وهكذا اختلاف تقديرات الكفارات فانه لايعقل كما لاتعقل أعداد الركعات ❊ وأجيب عن ذلك بأن جريان القياس انما يكون فيما يعقل معناه منها لافيما لايعقل فانه لاخلاف في عدم جريان القياس فيه كافي في غير الحدود والكفارات ولامدخل لخصوصيتهما في امتناع القياس ❊ وأجيب عماذكروه من الشبهة في القياس لاحتماله الخطأ بالنقض بخبر الواحد وبالشهادة فان احتمال الخطأ فيهما قائم لانهما لايفيدان القطع وذلك يقتضى عدم ثبوت الحد بهما ❊ والجواب الجواب ❊ واحتج القائلون باثبات القياس في الحدود والكفارات بأن الدليل الدال على حجية القياس يتناولهما بعمومه فوجب العمل به فيهما ❊ ويؤيد ذلك ان الصحابة حدوا في الخمر بالقياس حتى تشاوروا فيه فقال على رضى الله تعالى عنه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فأرى عليه حد الافترا فأقام مظنة الشيء مقامه وذلك هو القياس ❊ واحتجوا أيضا بأن القياس انما يثبت في غير الحدود والكفارات لاقتضائه الظن وهو حاصل فيهما فوجب العمل به ❊ (واعلم) أن عدم جريان القياس فيما لايعقل معناه كضرب الدية على العاقلة قد قيل انه اجماع وقيل انه مذهب الجمهور وان المخالف في ذلك شذوذ ❊ ووجه المنع أن القياس فرع تعقل المعنى المعلل به الحكم في الاصل واستدل من أثبت القياس فيما لايعقل معناه بأن الاحكام الشرعية متماثلة لانه يشملها حد واحد وهو حد الحكم الشرعى والمتماثلان يجب اشتراكهما فيما يجوز عليهما لان حكم الشيء حكم مثله ❊ وأجيب بأن هذا القدر لايوجب التماثل وهو الاشتراك في النوع فان الانواع المتخالفة قد تندرج تحت جنس واحد فيعمها حد واحد وهو حد ذلك الجنس ولايلزم من ذلك تماثلها بل تشترك في الجنس ويمتاز كل نوع منها بأمر يميزه وحينئذ فما كان يلحقها باعتبار القدر المشترك من الجواز والامتناع يكون عاما الا ما كان يلحقها باعتبار غيره ❊

﴿ الفصل السادس في الاعتراضات ﴾

أى مايعترض به المعترض على كلام المستدل وهى في الاصل تنقسم الى ثلاثة أقسام مطالبات وقوادح ومعارضة لان كلام المعترض اما أن يتضمن تسليم مقدمات الدليل أولا (الاول) المعارضة (والثانى) اما أن يكون جوابه ذلك الدليل أولا (الاول) المطالبة (والثانى) القدح وقد أطنب الجدليون في هذه الاعتراضات ووسعوا دائرة الابحاث فيها حتى ذكر بعضهم منها ثلاثين اعتراضا وبعضهم خمسة وعشرين وبعضهم جعلها عشرة وجعل الباقية راجعة اليها فقال هى فساد الوضع . فساد الاعتبار . عدم التأثير . القول بالموجب . النقض . القلب . المنع التقسيم . المعارضة . المطالبة ❊ قال والكل مختلف فيه الا المنع والمطالبة وهذا يدل على الاجماع على المنع والمطالبة وفيه انه قد خالف في المنع غير واحد منهم الشيخ أبو اسحق الشيرازى وخالف في المطالبة شذوذ من أهل العلم وقال ابن الحاجب في المختصر انها راجعة الى منع أو معارضة والا لم تسمع وهى خمسة وعشرون انتهى ❊ وقد ذكرها جمهور أهل الاصول في أصول الفقه وخالف في ذلك الغزالى فأعرض عن ذكرها في أصول الفقه وقال انها كالعلاوة عليه وان موضع ذكرها علم الجدل ❊ وقال صاحب المحصول انها أربعة النقض . وعدم التأثير . والقول بالموجب . والقلب انتهى ❊ ونحن نذكرهنا منها ثمانية وعشرين اعتراضا ❊

﴿الاعتراض الاول﴾ النقض وهو تخلف الحكم مع وجود العلة ولو في صورة واحدة فان اعترف المستدل

ذلك من أنفسنا وجدانا ضروريا لايتطرق اليه الشك واعترض بأن العلم بذلك لم يحصل بالخبر بل بالقرائن وأجيب بأنه حصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص اخر وأما بغير القرائن كالعلم بمضمون الخبر بالضرورة كقولنا الواحد نصف الاثنين أو بالنظر كقولنا العالم حادث فليس شيء مما ذكر متواترا لخلاف مايوجب العلم بواسطة القرائن التى لاينفك الخبر عنها عادة وهي مايلزمه عادة من أحوال في نفس الخبر كالهيآت المقارنة الموجبة لتحقيق مضمونه وفي المخبر أى المتكلم ككونه موسوما بالصدق مباشرا للامر الذى أخبر به والمخبر عنه أى الواقعة التى أخبروا بوقوعها لكونها أمرا قريب الوقوع ليحصل بأخبار عدد أقل أو بعيدة فيفتقر الى أكثر فانه من المتواتر وان كان حصول العلم بمعونة مثل هذه القرائن ولذلك يتفاوت عدد التواتر هذا حاصل مافي العضد وحاشيته وغيرهما وعليه فيدخل فى حد المصنف المتواتر بماذكر خبر الواحد اذا وجب العلم بمعونة القرائن التى

بذلك كان نقضا صحيحا عند من يراه قادحا وأما من لم يره قادحا فلا يسميه نقضا بل يجعله من باب تخصيص العلة وقد بالغ أبو زيد في الرد على من يسميه نقضا ✡ وينحصر النقض في تسع صور لان العلة إما منصوصة قطعا أو ظنا أو مستنبطة وتخلف الحكم عنها إما لمانع أو فوات شرط أو بدونهما ❋

❋ وقد اختلف الاصوليون في هذا الاعتراض على مذاهب ✡

(الاول) أنه يقدح في الوصف المدعى علة مطلقا سواء كانت منصوصة او مستنبطة وسواء كان تخلف الحكم لمانع أو لا لمانع وهو مذهب المتكلمين وهو اختيار أبي الحسين البصرى والاستاذ أبي اسحق والفخر الرازى وأكثر أصحاب الشافعي ونسبوه الى الشافعي ورجحوا أنه مذهبه ❋

(المذهب الثانى) انه لا يقدح مطلقا في كونها علة فيما وراء النقض ويتعين بتقدير مانع أو تخلف شرط واليه ذهب أكثر أصحاب أبي حنيفة ومالك وأحمد ❋

(المذهب الثالث) أنه لا يقدح في المنصوصة ويقدح في المستنبطة حكاه امام الحرمين عن المعظم فقال ذهب معظم الاصوليين الى أن النقض يبطل العلة المستنبطة وقال في المحصول زعم الاكثرون أن علية الوصف اذا ثبتت بالنص لم يقدح التخصيص في عليته ✡

(المذهب الرابع) أنه يقدح في المنصوصة دون المستنبطة عكس الذى قبله حكاه بعض اهل الاصول وهو ضعيف جدا

(المذهب الخامس) انه لا يقدح في المستنبطة اذا كان لمانع أو عدم شرط ويقدح في المنصوصة حكاه ابن الحاجب وقد أنكروه عليه وقالوا لعله فهم ذلك من كلام الآمدي وفي كلام الآمدي ما يدفعه ❋

(المذهب السادس) أنه لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة فان لم يكن مانع قدح واختاره البيضاوى والصفى الهندى ❋

(المذهب السابع) أنه يقدح في المستنبطة في صورتين اذا كان التخلف لمانع أو انتفاء شرط ولا يقدح في صورة واحدة وهي ما اذا كان التخلف بدونهما ❋ وأما المنصوصة فان كان النص ظنيا وقدر مانع أو فوات شرط جاز وان كان قطعيا لم يجز أى لم يكن وقوعه لان الحكم لو تخلف لتخلف الدليل ❋ وحاصله أنه لا يقدح في المنصوصة الا بظاهر عام ولا يقدح في المستنبطة الا لمانع أو فقد شرط واختاره ابن الحاجب وهو قريب من كلام الآمدى

(المذهب الثامن) أنه يقدح في علة الوجوب والحل دون علة الحظر حكاه القاضى عن بعض المعتزلة

(المذهب التاسع) أنه يقدح إن انتقضت على أصل من جعلها علة ولم يلزمه الحكم بها وان اطردت على أصله لزم(١) حكاه الاستاذ أبو اسحق عن بعض المتأخرين قال وهو من حشو الكلام لولا أنه أودع كتابا مستعملا لكان تركه أولى ❋

(المذهب العاشر) ان كانت العلة مؤثرة لم يرد النقض عليها لان تأثيرها لا يثبت الا بدليل مجمع عليه ومثله لا ينقض حكاه ابن السمعانى عن ابى زيد ورده بان النقض يفيد عدم تأثير العلة ✡

(المذهب الحادى عشر) ان كانت العلة مستنبطة فان اتجه فرق بين محل التعليل وبين صورة النقض بطلت عليته لكون المذكور أولا جزأ من العلة وليست علة تامة وان لم يتجه فرق بينهما فان لم يكن الحكم مجمعا عليه او ثابتا بمسلك قاطع بطلت عليته والا فلا واختاره امام الحرمين الجوينى ❋

(المذهب الثانى عشر) ان يتخلف الحكم عن العلة وله ثلاث صور (الاولى) ان يعرض في جريان العلة ما يقتضى عدم اطرادها فانه يقدح (الثانية) ان تنتفى العلة لا لخلل في نفسها لكن لمعارضة علة اخرى فهذا

(١) كذا بالاصل الذى منينا به ولم يحك ابو اسحق هذا المذهب في اللمع فلعله حكاه في الملخص فليرجع اليه

لا تنفك عن الخبر عادة كخبر النبي عليه الصلاة والسلام عن دخول زيد الدار مثلا فانه يوجب العلم مع انه ليس من المتواتر كما هو صريح كلامهم ويمكن ان يجاب بان قوله الآتى وهو أن يروى الخ من تتمة هذا الحد ليبان المراد بما يوجب العلم هنا فالمعنى وهو أى ما يوجب العلم هنا أى المراد به ما ذكر لا مطلقا وعلى هذا فالآحاد هو ما لا يوجب العلم على هذا الوجه الذى منه كون الراوى الجماعة المذكورة وان أوجبه من وجه آخر كما سيعلم من تقريره وبذلك يظهر انحصار الخبر في القسمين واندفاع ما أورده التاج الفزارى في شرحه (وهو) أى المتواتر او ما يوجب العلم (ان يروى) اى حاله ان يروى أو هو ذو أن يروى (جماعة) وان لم يكن فيهم معصوم ولا أهل الذلة خلافا لمن اشترط الاول والا لم يمتنع الكذب ولمن اشترط الثانى لانه يمتنع تواطؤهم عادة للخوف بخلاف أهل العزة فانهم لا يخافون فيزيدون على الاربعة كما اعتمده في جمع الجوامع حيث قال ولا تكفى الاربعة وفاقا للقاضى والشافعية وما زاد عليها صالح اه ولو فساقا وكفارا وارقاء واناثا وشملت العبارة الصبيان المميزين وعللوا عدم

لايقدح (الثالثة) أن يتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة لكن لعدم مصادفتها محلها أو شرطها فلا يقدح وهذا اختيار الغزالي وفي كلامه طول ☆

(المذهب الثالث عشر) ان كان النقض من جهة المستدل فلا يقدح لان الدليل قد يكون صحيحا في نفسه وينقضه المستدل فلا يكون نقضه دليلا على فساده لانه قد ينقضه على أصله ويكون أصل غيره مخالفا له وان كان النقض من جهة المعترض قدح ☆ حكاه الاستاذ أبو منصور ☆

(المذهب الرابع عشر) أن علية الوصف ان ثبتت بالمناسبة أو الدوران وكان النقض بتخلف الحكم عنها لمانع لم يقدح في عليته وان كان التخلف لا لمانع قدح * حكاه صاحب المحصول ونسبه الى الاكثرين ☆

(المذهب الخامس عشر) أن الخلاف في هذه المسئلة لفظي لان العلة إن فسرت بالموجبة فلا يتصور عليتها مع الانتقاض وان فسرت بالمعرفة فيتصور عليتها مع الانتقاض وهذا رجحه الغزالي والبيضاوي وابن الحاجب وفيه نظر فان الخلاف معنوي لا لفظي على كل حال *

قال الزركشي في البحر واعلم أنه اذا قال المعترض ماذكرت من العلة منقوض بكذا فللمستدل أن يقول لانسلم ويطالبه بالدليل على وجودها في محل النقض وهذه المطالبة مسموعة بالاتفاق انتهى

قال الاصفهاني لا يشترط في القيد الدافع للنقض أن يكون مناسبا بل غير المناسب مقبول مسموع اتفاقا والمانعون من التعليل بالشبه يوافقون على ذلك وقال في المحصول هل يجوز دفع النقض بقيد طردي أما الطاردون فقد جوزوه وأما منكرو الطرد فمنهم من جوزه والحق أنه لا يجوز لان أحد اجزاء العلة اذا لم يكن مؤثرا لم يكن مجموع العلة مؤثرا وهكذا قال امام الحرمين في البرهان ثم اختار التفصيل بين أن يكون القيد الطردي يشير الى مسئلة تفارق مسئلة النزاع بفقه فلا يجوز نقض العلة والا فلا يفيد الاحتراز عنه قال ولو فرض التقييد باسم غير مشعر بفقه ولكن مباينة المسمى به لما عداه مشهورة بين النظار فهل يكون التقييد بمثله تخصيصا للعلة اختلف فيه الجدليون والاقرب تصحيحه لانه اصطلاح *

(الاعتراض الثاني الكسر) وهو اسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة وإخراجه عن الاعتبار بشرط أن يكون المحذوف مما لا يمكن أخذه في حد العلة هكذا قال أكثر الاصوليين والجدليين ومنهم من فسره بأنه وجود المعنى في صورة مع عدم الحكم فيه والمراد وجود معنى تلك العلة في موضع آخر ولا يوجد معها ذلك الحكم وعلى هذا التفسير يكون كالنقض ولهذا قال ابن الحاجب في المختصر الكسر وهو نقض المعنى والكلام فيه كالنقض ☆ ومثاله أن يعلل المستدل على القصر في السفر بالمشقة فيقول المعترض ماذكرته من المشقة ينتقض بمشقة أرباب الصنائع الشاقة في الحضر وقد ذهب الاكثرون الى أن الكسر غير مبطل * وأما جماعة من الاصوليين منهم الفخر الرازي والبيضاوي فجعلوه من القوادح * قال الصفي الهندي الكسر نقض يرد على بعض أوصاف العلة وذلك هو ماعبر عنه الآمدي بالنقض المكسور قال الصفي الهندي وهو مردود عند الجماهير الا اذا بين الخصم الغاء القيد ونحن لا نعني بالكسر الا اذا بين أما اذا لم يبين فلا خلاف أنه مردود وأما اذا بين فالاكثرون على انه قادح وقال الآمدي والاكثرون على أنه غير قادح مردود وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازي في التلخيص واعلم أن الكسر سؤال مليح والاشتغال به ينتهي الى بيان الفقه وتصحيح العلة وقد اتفق أكثر أهل العلم على صحته وافساد العلة به ويسمونه النقض من طريق المعنى والالزام من طريق الفقه وأنكره طائفة من الخراسانيين قال وهذا غير صحيح لان الكسر نقض من حيث المعنى فهو بمنزلة النقض من طريق اللفظ انتهى * وقد جعلوا منه مارواه البيهقي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه دعي الى دار فاجاب ودعي الى دار أخرى فلم يجب فقيل له في ذلك فقال إن في دار فلان كلبا فقيل وفي هذا الدار سنور فقال السنور سبع . ووجه الدلالة انهم ظنوا أن الهرة بكسر المعنى فاجاب بالفرق وهو أن الهرة سبع أي ليست بنجسة كذا قيل . قال في المنخول قال الجدليون

كفاية الاربعة باحتياجهم الى التزكية فيما لو شهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم العلم وقضيته انه لو زاد الشهود على الاربعة استغنى عن التزكية وكلام الفقهاء لايساعده ولما توقف القاضي في كفاية الخمسة مع جزمه بعدم كفاية الاربعة أورد العضد عليه أن وجوب التزكية مشترك أي فلا وجه للجزم بعدم الحصول في الاربعة والتردد في الخمسة ثم جوز الفرق بشيء آخر وقال السعد رحمه الله قد يجاب عن أصل استدلال القاضي بان أمر الشهادة أضيق وبالاحتياط أجدر اه وقوله (لايقع) اي يمتنع عادة او عقلا بملاحظة العادة (التواطؤ) اى التوافق منهم (على الكذب) صفة جماعة والرابط محذوف كما قررناه وقوله (عن) جماعة (مثلهم) في امتناع وقوع توافقهم على الكذب متعلق بيروى وقوله (وهكذا) متعلق بمحذوف اى ويروى مثلهم هكذا أى كرواية هؤلاء الجماعة في انهاعن مثلهم فيما ذكر او وتجرى الرواة او الرواية كذا بأن يكون كل راو جماعة بالصفة المذكورة تروى عن مثلها ويستمر الحال على ذلك بان يكون كل طبقة جماعة بالصفة المذكورة (الى ان ينتهى) الامر والرواية (الى)

الكسر يفارق النقض فانه يرد على اخالة المعلل لا على عبارته والنقض يرد على العبارة قال وعندنا لا معنى للكسر فان كل عبارة لا اخالة فيها فهي طرد محذوف قالوا رد على الاخالة نقض ولو أورد على أحد الوصفين مع كونهما مختلفين فهو باطل لا يقبل ☆

﴿ الاعتراض الثالث عدم العكس ﴾ وهو وجود الحكم بدون الوصف في صورة أخرى كاستدلال الحنفي على منع تقديم اذان الصبح بقوله صلاة لا تقصر فلا يجوز تقديم أذانها كالمغرب فيقال له هذا الوصف لا ينعكس لان الحكم الذي هو منع التقديم للآذان على الوقت موجود فيما قصر من الصلوات لعلة أخرى قال امام الحرمين اذا قلنا ان اجتماع العلل على معلول واحد غير واقع فالعكس لازم ما لم يثبت الحكم عند انتفاء العلة يتوقف لكن لا يلزم المستدل بيانه بخلاف ما ألزمناه في النقض لان ذلك داع الى الانتشار وسببه أن اشعار النفي بالنفي منحط عن اشعار الثبوت بالثبوت وقال الآمدي لا يرد سؤال العكس الا أن يتفق المتناظران على اتحاد العلة ☆

﴿ الاعتراض الرابع عدم التأثير ﴾ وقد ذكر جماعة من أهل الاصول ان هذا الاعتراض قوي حتى قال ابن الصباغ انه من أصح ما يعترض به على العلة وقال ابن السمعاني ذكر كثير من أصحابنا سؤال عدم التأثير ولست أرى له وجها بعد أن يبين المعلل التأثير لعلته وقد ذكرنا أن العلة الصحيحة ما أقيم الدليل على صحتها بالتأثير وقد جعله القائلون به منقسما الى أقسام (الاول) عدم التأثير في الوصف لكونه طرديا وهو راجع الى عدم العكس السابق قبل هذا كقولهم صلاة الصبح لا تقصر فلا تقدم على وقتها كالمغرب فقولهم لا تقصر وصف طردي بالنسبة الى وصف عدم التقديم (الثاني) عدم التأثير في الاصل لكونه مستغنى عنه في الاصل لوجود معنى آخر مستقل بالغرض كقولهم في بيع الغائب مبيع غير مرئي كالطير في الهواء فلا يصح فيقال لا أثر لكونه غير مرئي فان العجز عن التسليم كاف لان بيع الطير لا يصح وان كان مرئيا * وحاصله معارضة في الاصل لان المعترض يلغي من العلة وصفا ثم يعارضه المستدل بما بقي * قال امام الحرمين والذي صار اليه المحققون فساد العلة بما ذكرنا * وقيل بل يصح لان ذلك القيد له أثر في الجملة وان كان مستغنى عنه كالشاهد الثالث بعد شهادة عدلين وهو مردود لان ذلك القيد ليس محله ولا وصفا له فذكره لغو بخلاف الشاهد الثالث فانه متهيء لان يصير عند عدم صحة شهادة أحد الشاهدين ركنا (الثالث) عدم التأثير في الاصل والفرع جميعا بأن يكون له فائدة في الحكم إما ضرورية كقول من اعتبر الاستنجاء بالاحجار (١) وإما غير ضرورية كقولهم الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر الى اذن الامام كالظهر فان قولهم مفروضة حشو لو حذف لم يضر (الرابع) عدم التأثير في الفرع كقولهم زوجت نفسها فلا يصح كما لو زوجت من غير كفء فان كونه غير كفء لا أثر له فان النزاع في الكفء وغيره سواء ☆

وقد اختلف فيه على أقوال (الاول) الجواز قال الاستاذ أبو بكر وهو الاصح (والثاني) المنع (والثالث) التفصيل وهو عدم الجواز مع تبيين محل السؤال والجواز مع عدمه واختاره امام الحرمين (الخامس) (٢) عدم التأثير في الحكم وهو أن يذكر في الدليل وصفا لا تأثير له في الحكم المعلل به كقولهم في المرتدين الذين يتلفون الاموال مشركون أتلفوا في دار الحرب فلا ضمان عليهم كالحربي فان دار الحرب لا مدخل لها في الحكم فلا فائدة لذكرها لان من أوجب الضمان يوجبه وان لم يكن في دار الحرب وكذا من نفاه ينفيه مطلقا *

﴿ الاعتراض الخامس القلب ﴾ قال الآمدي هو أن يبين القالب أن ما ذكره المستدل يدل عليه لا له أو يدل عليه وله والاول قلما يتفق في الاقيسة * ومثله في المنصوص باستدلال الحنفي في توريث الخال بقوله صلى الله عليه وآله

(١) كذا بالاصل من غير ذكر المقول ولا شبهة أنه سقط من بعض الناسخين

(٢) كذا في الاصل بتأخير القسم الخامس عن بيان الاختلاف في أصل عدم التأثير ولعله من تصرفات بعض الناسخين والوجه تقديمه عليه فيما يظهر والله أعلم

الشيء (المخبر عنه) أي الواقعة التي أخبر بوقوعها سواء كانت بعينها متعلق اخبارهم ويسمى الخبر حينئذ متواترا تواتر الفظيا أو قدرا مشتركا بين متعلقات أخبارهم ويسمى حينئذ متواترا تواترا معنويا وهنا بحث وهو أن الحد لا يشمل مالو كان المخبرون طبقة واحدة أو طبقتين فقط مع أنه لا شبهة أن ذلك من المتواتر وكأنه بنى الامر على الغالب وان لم يناسب ذلك مقام التعريف واذا كان المتواتر ما يوجب العلم (فيكون) أي فلا بد أن يكون (في الاصل) أي في أول مراتبه وهو طبقته الاولى ناشئا (عن) احساس من الطبقة الاولى بالمخبر عنه من نحو (مشاهدة أو سماع) أو لمس له (لا عن اجتهاد) قال في شرح جمع الجوامع لجواز الغلط فيه اهـ أي بخلاف الاحساس وفيه بحث لتصريح الائمة بجواز الغلط في الاحساس أيضا اللهم الا أن يمنع وقوعه من الجمع المذكور وذلك (كالاخبار) بوجود مكة الحاصل (عن مشاهدة مكة) (أو) الاخبار عن اخباره صلى الله عليه وسلم عن الله الحاصل (عن سماع خبر الله من النبي صلى الله عليه وسلم) أو الاخبار بوجود هذا الجسم في هذا المكان

وسلم الخال وارث من لاوارث له فأثبت إرثه عند عدم الوارث فيقول المعترض هذا يدل عليك لالك لان معناه نفى توريث الخال بطريق المبالغة كما يقال الجوع زاد من لازاد له والصبر حيلة من لاحيلة له أى ليس الجوع زادا ولا الصبر حيلة ✫ قال الفخر الرازى في المحصول القلب معارضة الا في أمرين (أحدهما) انه لا يمكن فيه الزيادة في العلة وفي سائر المعارضات يمكن (والثانى) لايمكن منع وجود العلة في الفرع والاصل لان أصله وفرعه أصل المعلل وفرعه ويمكن ذلك في سائر المعارضات أما فيما وراء هذين الوجهين فلا فرق بينه وبين المعارضة قال الهندى والتحقيق أنه دعوى أن ماذكره المستدل عليه لاله في تلك المسئلة على ذلك الوجه انتهى ✽ وجعله ابن الحاجب وشراح كلامه قسمين (أحدهما) تصحيح مذهب المعترض فيلزم منه بطلان مذهب المستدل لتنافيهما (وثانيهما) ابطال مذهب المستدل ابتداء إما صريحا أو بالالتزام ✽ ومثال الاول أن يقول الحنفى الاعتكاف يشترط فيه الصوم لانه لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعى فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة ✽ ومثال الثانى أن يقول الحنفى في أنه يكفى مسح ربع الرأس عضو من أعضاء الوضوء فلا يكفى أقله كسائر الاعضاء فيقول الشافعى فلا يقدر بالربع كسائر الاعضاء هذا الصريح ✽ وأما الالتزام فمثاله أن يقول الحنفى بيع غير المرئى بيع معاوضة فيصح مع الجهل بأحد العوضين كالنكاح فيقول الشافعى فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح ✽ وقد ذهب الى اعتبار هذا الاعتراض الجمهور وأنه قادح وأنكره بعض أهل الاصول وقال ان الحكمين أى مايثبته المستدل ومايثبته القالب ان لم يتنافيا فلا قلب اذلا منع من اقتضاء العلة الواحدة لحكمين غير متنافيين وان استحال اجتماعهما في صورة واحدة فلم يمكن الرد الى ذلك الاصل بعينه فلا يكون قلبا اذ لابدفيه من الرد الى ذلك الاصل ✽ وأجاب الجمهور عن هذا بان الحكمين غير متنافيين لذاتهما فلا جرم يصح اجتماعهما في الاصل لكن قام الدليل على امتناع اجتماعهما في الفرع فاذا أثبت القالب الحكم الآخر في الفرع بالرد الى الاصل امتنع ثبوت الحكم الاول وظاهر كلام امام الحرمين أنه لازم جدلا لادينا ✽ وقال أبو الطيب الطبرى ان هذا القلب انما ذكره المتأخرون من أصحابنا حيث استدل أبو حنيفة بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لاضرر ولاضرار في مسألة الساحة قال وفي هذا البناء ضرار بالغاصب فقال له أصحابنا وفي بيع صاحب الساحة الساحة اضرار به ✽ قال ومن أصحابنا من قال يصح سؤال القلب قال وهو شاهد زور يشهد لك ويشهد عليك قال وهذا باطل لان القالب عارض المستدل بما لا يمكن الجمع بينه وبين دليله فصار كما لو عارضه بدليل آخر وقيل هو باطل اذ لا يتصور الا في الاوصاف الطردية ✫ و من أنواع القلب جعل المعلول علة والعلة معلولا واذا أمكن ذلك تبين أن لاعلة فان العلة هى الموجبة والمعلول هو الحكم الواجب لها ✽ وقد فرقوا بين القلب والمعارضة بوجوه منها ماقدمنا عن الفخر الرازى وقال القاضى أبو الطيب الطبرى والشيخ أبو اسحق الشيرازى انه معارضة فانه لايفسد العلة وقال ابن الحاجب في مختصر المنتهى والحق انه نوع معارضة اشترك فيه الاصل والجامع فكان أولى بالقبول ✫

(الاعتراض السادس القول بالموجب) بفتح الجيم أى القول بما أوجبه دليل المستدل قال في المحصول وحده تسليم ماجعله المستدل موجب العلة مع استبقاء الخلاف انتهى ✫ قال الزركشى في البحر وذلك بان يظن المعلل أن ما أتى به مستلزم لمطلوبه من حكم المسئلة المتنازع فيها مع كونه غير مستلزم قال وهذا أولى من تعريف الرازى له بموجب العلة لانه لايختص بالقياس ✽ قال ابن المنير حدوه بتسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع فيه وهو غير مستقيم لانه يدخل فيه ماليس منه وهو بيان غلط المستدل على ايجاب النية في الوضوء بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في

عن لمسه فيه في نحو ظلمة فعلم أن قوله عن مشاهدة مكتوما ليس صلة الاخبار على أنها لمخبر عنه بل على أنه مستند الاخبار ويجوز جعل الفاء في قوله فيكون في الاصل لمجرد العطف على قوله ينتهى فيستغنى عن تكلف ما يتفرع عليه والاخبار عن مشاهدة مكتوما بعده ملتبس (بخلاف) أى بمخالفة (الاخبار عن أمر) (مجتهد فيه) بان يستند الاخبار عنه الى الاجتهاد فليس من المتواتر لجواز الغلط فيه وذلك (كاخبار الفلاسفة بقدم العالم) فانه عن اجتهاد فليس من المتواتر (و) الخبر (الاحاد) هذا محل الكلام عليه وفي قوله (وهو مقابل المتواتر) دفع لما يتوهم أنه مارواه واحد عن واحد وليس كذلك بل هو مالم يبلغ رواته عدد التواتر بل أو بلغه وكان في الاصل عن اجتهاد كما يقتضيه كونه مقابل المتواتر (وهو) أى الآحاد الخبر (الذى يوجب العمل) بشرطه من العدالة وغيرها أى يكون سببا في وجوب العمل بمضمونه كذلك (ولا يوجب) بنفسه ايجابا عاديا (العلم) أى حصول العلم بمضمونه على الوجه السابق في المتواتر بان لا يكون الراوى الجماعة المذكورة بدليل المقابلة وذلك بأن لا يوجب

اربعين شاة شاة فقال المعترض أقول بموجب هذا الدليل لكنه لا يتناول محل النزاع عندي كالمظنون (١) للمستدل وليس قولا بالموجب لان شرطه أن يظهر عذر للمستدل في العلة فتمام الحد أن يقال هو تسليم مقتضى الدليل مع بقاء النزاع حيث يكون للمستدل عذر معتبر ✡ ومن أنواع القول بالموجب أن يذكر المستدل احدى المقدمتين ويسكت عن الأخرى ظنا منه أنها مسلمة فيقول الخصم بموجب المقدمة ويبقى على المنع لما عداها ✡ ومنها أن يعتقد المستدل تلازما بين محل النزاع وبين محل آخر فينصب الدليل على ذلك المحل بناء منه على أن ما ثبت به الحكم في ذلك المحل يستلزم ثبوته في محل النزاع فيقول المعترض بالموجب ومنع الملازمة ✡ والفرق بينه وبين المعارضة أن حاصله يرجع الى خروج الدليل عن محل النزاع والمعارضة فيها اعتراف بأن للدليل دلالة على محل النزاع ✡ قال امام الحرمين وابن السمعاني وهو سؤال صحيح اذا خرج مخرج الممانعة ولا بد في موجهه من شرط وهو أن يسند الحكم الذي ينصب له العلة الى شيء مثل قول الحنفي في ماء الزعفران ماء خالطه ظاهر والمخالطة لا تمنع صحة الوضوء فيقول المعترض المخالط لا يمنع لكنه ليس بماء مطلق ✡ قال في المنخول الاصوليون يقولون تارة إن القول بالموجب ليس اعتراضا وهو لعمري كذلك فانه لا يبطل العلة لانها اذا جرت العلة وحكمها مختلف فيه فلأن تجري وحكمها متفق عليه أولى ✡ واختلفوا هل يجب على المعترض ابداء سند القول بالموجب أم لا فقيل يجب لقربه الى ضبط الكلام وصونه عن الخبط والا فقد يقول بالموجب على سبيل العناد وقيل لا يجب لانه قد وفى بما عليه وعلى المستدل الجواب وهو أعرف بمآخذ مذهبه قال الآمدي وهو المختار ✡

﴿الاعتراض السابع الفرق﴾ وهو ابداء وصف في الاصل يصلح أن يكون علة مستقلة أو جزء علة وهو معدوم في الفرع سواء كان مناسبا أو شبها ان كانت العلة شبهية بأن يجمع المستدل بين الاصل والفرع بأمر مشترك بينهما فيبدي المعترض وصفا فارقا بينه وبين الفرع ✡ قال في المحصول الكلام فيه مبني على أن تعليل الحكم بعلتين هل يجوز أم لا انتهى ✡ وقد اشترطوا فيه أمرين (أحدهما) أن يكون بين الاصل والفرع فرق بوجه من الوجوه والا لكان هو هو وليس كلما انفرد الاصل بوصف من الاوصاف يكون مؤثرا مقتضيا للحكم بل قد يكون ملغى للاعتبار بغيره فلا يكون الوصف الفارق قادحا (والثاني) أن يكون قاطعا للجمع بين أن يكون أخص من الجمع فيقدم عليه أو مثله فيعارضه قال جمهور الجدليين في حده الفرق قطع الجمع بين الاصل والفرع اذ اللفظ أشعر به وهو الذي يقصد منه ✡ وقال بعضهم حقيقته المنع من الالحاق بذكر وصف في الفرع أو في الاصل قال امام الحرمين والاستاذ ابو اسحق ان الفرق ليس سؤالا على حياله وانما هو معارضة الاصل بمعنى أو معارضة العلة التي نصبها المستدل في الفرع بعلة مستقلة وهو سؤال صحيح كما اختاره امام الحرمين وجمهور المحققين من الاصوليين والفقهاء قال امام الحرمين ويعترض على الفارق مع قبوله في الاصل بما يعترض به على العلل المستقلة ✡

﴿الاعتراض الثامن الاستفسار﴾ وقد قدمه جماعة من الاصوليين على الاعتراضات ومعناه طلب شرح معنى اللفظ ان كان غريبا أو مجملا ويقع بهل أو الهمزة أو نحوهما مما يطلب به شرح الماهية وهو سؤال مقبول معمول عليه عند الجمهور وقد غلط من لم يقبله من الفقهاء لان محل النزاع اذا لم يكن متحققا لم يظهر وفاق ولا خلاف وقد يرجع المخالف الى الموافقة عند أن يتضح له محل النزاع ولكن لا يقبل الا بعد بيان اشتمال اللفظ على اجمال أو غرابة فيقول المعترض أولا اللفظ الذي ذكره المستدل مجمل أو غريب بدليل كذا فعند ذلك يتوجه على المستدل التفسير ✡ وحكى الصفي الهندي أن بعض الجدليين أنكر كونه اعتراضا لان التصديق فرع دلالة الدليل على المتنازع فيه ✡ قال بعض أهل الاصول ان هذا الاعتراض للاعتراضات قد جعلوه طليعة جيشها وليس من جنسها

(١) قوله عندي كالمظنون هكذا فيما تبين لي من خط كاتب الاصل الذي بأيدينا بعد امعان النظر وادمان الفكر فانه كان قد لعب قلمه فيهما بحيث لا يتراءى منهما الاسواد على بياض والى الله المشتكى وهو المستعان

العلم مطلقا او يوجبه لا على الوجه المذكور كخبر النبي صلى الله عليه وسلم كأن اوجبه بواسطة القرائن الزائدة على القرائن التي لا ينفك الخبر عنها عادة أو بواسطة القرائن التي لا تنفك حيث لم يكن الراوي الجماعة المذكورة وانما لم يوجب العلم عند انتفاء القرائن مطلقا (لاحتمال الخطأ فيه) عادة فان راويه لم يبلغ مبلغا يمتنع عادة وقوع الكذب والتواطؤ عليه من مثله في كل الطبقات أو بلغ ذلك لكن لم يكن في الاصل عن محسوس ومن أدلة وجوب العمل بخبر الآحاد أنه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد الى القبائل والنواحي لتبليغ الاحكام التي منها وجوب الواجبات وحرمة المحرمات ليعتقدوا ذلك ويلتزموا العمل به كما هو معلوم من سياق تلك الاخبار فلولا أنه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة ولا يقدح في هذا الرسم أن وجوب العمل خارج عن حقيقة الآحاد لان ذلك لا ينافي الرسم بل يحققه ولا أنه حكم من أحكامه فيلزم الدور لان هذا الحكم أعم منه فلا يتوقف تصوره على تصوره نعم يرد عليه أنه لا يشمل خبر الفاسق

اذ الاعتراض عبارة عما يخدش به كلام المستدل والاستفسار ليس من هذا القبيل *

(الاعتراض التاسع فساد الاعتبار) أى انه لا يمكن اعتبار القياس في ذلك الحكم لمخالفته للنص أو الاجماع أو كان الحكم مما لا يمكن اثباته بالقياس أو كان تركيبه مشعرا بنقيض الحكم المطلوب * وخص فساد الاعتبار جماعة من أهل الاصول بمخالفته للنص وهذا الاعتراض مبنى على أن خبر الواحد مقدم على القياس وهو الحق وخالف في ذلك طائفة من الحنفية والمالكية فقدموا القياس على خبر الواحد ☆

وجواب هذا الاعتراض بأحد وجوه (الاول)(١) الطعن في سند النص ان لم يكن من الكتاب أو السنة المتواترة أو منع ظهوره فيما يدعيه المستدل أو بيان أن المراد به غير ظاهره أو ان مدلوله لا ينافي حكم القياس أو المعارضة له بنص آخر حتى يتساقطا ويصح القياس أو ان القياس الذى اعتمده أرجح من النص الذى عورض ويقيم الدليل على ذلك *

(الاعتراض العاشر فساد الوضع) وذلك بابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص بأن يبين المعترض أن الجامع الذى ثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص أو اجماع في نقيض الحكم والوصف الواحد لا يثبت به النقيضان وذلك بأن يكون أحدهما مضيقا والآخر موسعا أو أحدهما مخففا والآخر مغلظا أو أحدهما اثباتا والآخر نفيا * والفرق بين هذا الاعتراض والاعتراض الذى قبله أن فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار ولا عكس وجعلهما أبو اسحق الشيرازى واحدا وقال ابن برهان هما شيآن من حيث المعنى لكن الفقهاء فرقوا بينهما وقالوا فساد الوضع هو أن يعلق على العلة خلاف ما يقتضيه النص وقيل فساد الوضع هو اظهار كون الوصف ملائما لنقيض الحكم مع اتحاد الجهة ومنه الاحتراز عن تعدد الجهات لتنزيلها منزلة تعدد الاوصاف وعن ترك حكم العلة بمجرد ملاءمة الوصف للنقيض دون دلالة الدليل اذ هو عند فرض اتحاد الجهة خروج عن فساد الوضع الى القدح في المناسبة قال ابن السمعانى وذكر أبو زيد ان هذا السؤال لا يرد الا على الطرد والطرد ليس بحجة وقيل هو أقوى من النقيض لان الوضع اذا فسد لم يبق الا الانتقال والنقض يمكن الاحتراز منه * وقال الاصفهانى في شرح المحصول هو مقبول عند المتقدمين ومنعه المتأخرون اذ لا توجه له لكونه خارجا عن المنع والمعارضة ☆ وجواب هذا الاعتراض ببيان وجود المانع في أصل المعترض ☆

(الاعتراض الحادى عشر المنع) قال ابن السمعانى الممانعة أرفع سؤال على العلل وقيل أساس المناظرة وهو يتوجه على الاصل من وجهين (أحدهما) منع كون الاصل معللا لان الاحكام تنقسم بالاتفاق الى ما يعلل والى ما لا يعلل فمن ادعى تعليل شىء كلف ببيانه ☆ قال امام الحرمين انما يتوجه هذا الاعتراض على من لم يذكر تحريرا فان الفرع في العلة المحررة يرتبط بالاصل * قال الكيا هذا الاعتراض باطل لان المعلل اذا أتى بالعلة لم يكن لهذا السؤال معنى (الثانى) منع الحكم في الاصل * واختلفوا هل هذا الاعتراض يقتضى انقطاع المستدل أم لا فقيل انه يقتضى انقطاعه وقيل انه لا يقتضى ذلك وبه جزم امام الحرمين والكيا الطبرى قال ابن برهان انه المذهب الصحيح المشهور بين النظار واختاره الآمدى وابن الحاجب * وقيل ان كان المنع جليا فهو انقطاع وان كان خفيا فلا واختاره الاستاذ أبو اسحق ☆ وقيل يتبع عرف البلد الذى وقعت فيه المناظرة فان الجدل مراسم فيجب اتباع العرف وهو اختيار الغزالى ☆ وقيل ان لم يكن له مدرك غيره جاز واختاره الآمدى ☆

(الاعتراض الثانى عشر التقسيم) ☆ وهو كون اللفظ مترددا بين أمرين أحدهما ممنوع والآخر مسلم واللفظ محتمل لهما غير ظاهر في أحدهما * قال الآمدى وليس من شرطه أن يكون احدهما ممنوعا والآخر مسلما بل قد يكونان مسلمين لكن الذى يرد على أحدهما غير الذى يرد على الآخر اذ لو اتحد الذى يرد عليهما لم يكن للتقسيم

(١) كذا بالاصل بالتعبير هنا بالاول وعدم التعبير فيما بعده بالثانى والثالث والرابع والخامس والسادس فلعل أصل المؤلف اما فحرفه بعض الناسخين بالاول والخطب فيه سهل

ونحوه مع أنه من الآحاد الا أن يجاب بأن المراد ما يوجب العمل في الجملة أو اذا وجدت العدالة أو حيث لا مانع فيشمله (وينقسم) أى (الآحاد الى قسمين مسند ومرسل) وينحصر فيهما ان دخل المنقطع والمعضل في المرسل على ما يأتى (فالمسند ما) أى آحاد (اتصل اسناده) ظاهرا (بأن صرح برواية كلهم) وقد فسر الاسناد تارة بحكاية طريق المتن أى وهى الرجال الناقلون والمتن هو غاية ما ينتهى اليه الاسناد من الكلام وتارة بأنه الطريق الموصلة الى المتن وفهم من قولنا ظاهرا ان الانقطاع الخفى كعنعنة المدلس والمعاصر الذى لم يثبت لقيه لا يخرج الحديث عن كونه مسندا واعترض هذا التعريف بأن المسند اسم مفعول من أسند ومن لا يعرف المصدر لا يعرف اسم المفعول من ذلك المصدر فكان الواجب تعريف الاسناد أولا ثم تعريف المسند به ويجاب بأن مثل هذا تعريف لفظى فالمخاطب به من عرف معنى الاسناد ولم يعرف أن المسند وضع لماذا اصطلاحا (والمرسل) في اصطلاح الاصوليين والفقهاء (ما) أى آحاد (لم يتصل اسناده) ظاهرا

معنى ولاخلاف في انه لا يجوز كونهما ممنوعين لان التقسيم لا يفيد * وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لان ابطال أحد محتملى كلام المستدل لا يكون ابطالا له اذ لعله غير مراده * مثاله في الصحيح الحاضر اذا فقد الماء وجد سبب التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم فيقول المعترض ما المراد بكون تعذر الماء سببا للتيمم هل تعذر الماء مطلقا أو تعذره في السفر أو المرض الاول ممنوع ☆ وحاصله انه منع بعد تقسيم فيأتى فيه ما تقدم في صريح المنع من كونه مقبولا أو مردودا موجبا للانقطاع أو غير موجب ☆

وجوابه ان يعين المستدل ان اللفظ موضوع له ولو عرفا أو ظاهرا ☆

(الاعتراض الثالث عشر) اختلاف الضابط بين الاصل والفرع لعدم الثقة بالجامع كقولهم في شهود القصاص تسببوا للقتل عمدا فلزمهم القصاص زجرا لهم عن التسبب كالمكره فالمشترك بين الاصل والفرع انما هو في الحكمة وهي الزجر والضابط في الفرع الشهادة وفي الاصل الاكراه ولا يمكن التعدية بالحكمة وحدها وضابط الفرع يحتمل ان يكون مساويا لضابط الاصل في الافضاء الى المقصود وأن لا يكون *

وجوابه ببيان كون التعليل بالقدر المشترك بينهما مضبوطا عرفا أو ببيان المساواة في الضابط *

(الاعتراض الرابع عشر) اختلاف حكمى الاصل والفرع قيل انه قادح لان شرط القياس مماثلة الفرع للاصل في علته وحكمه فاذا اختلف الحكم لم تتحقق المساواة وذلك كاثبات الولاية على الصغيرة في نكاحها قياسا على اثباتها في مالها *

(الاعتراض الخامس عشر) منع كون ما يدعيه المستدل علة لحكم الاصل موجودا في الاصل فضلا أن يكون هو العلة * مثاله أن يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ كالخنزير فيقول المعترض لا نسلم أن الخنزير يغسل من ولوغه سبعا * والجواب عن هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف في الاصل بما هو طريق ثبوت مثله ان كان حسيا فبالحس وان كان عقليا فبالعقل وان كان شرعيا فبالشرع *

(الاعتراض السادس عشر) منع كون الوصف المدعى عليته علة قال ابن الحاجب في مختصر المنتهى وهو من أعظم الاسئلة لعمومه وتشعب مسالكه والمختار قبوله والا لأدى الى اللعب في التمسك بكل طردى انتهى * ومثاله أن يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يقبل جلده الدباغ معللا بكونه يغسل من ولوغه * وجوابه باثبات العلية بمسلك من مسالكها المذكورة سابقا *

(الاعتراض السابع عشر) القدح في المناسبة وهو ابداء مفسدة راجحة أو مساوية لما تقدم من أن المناسبة تنخرم بالمعارضة ☆ وجوابه ترجيح المصلحة على المفسدة اجمالا أو تفصيلا *

(الاعتراض الثامن عشر) القدح في افضائه الى المصلحة المقصودة من شرع الحكم له * مثاله أن يقال في علة تحريم مصاهرة المحارم على التأبيد انها الحاجة الى ارتفاع الحجاب * ووجه المناسبة أنه يفضى الى رفع الفجور وتقريره أن رفع الحجاب وتلاقى الرجال والنساء يفضى الى الفجور وانه يرتفع بتحريم التأبيد اذ يرتفع الطمع المفضى الى مقدمات الهم والنظر المفضية الى الفجور فيقول المعترض لا يفضى الى ذلك بل سد باب النكاح أفضى الى الفجور لان النفس حريصة على ما منعت منه اذ قوة داعية الشهوة مع اليأس عن الحل مظنة الفجور ☆ وجوابه ببيان الافضاء اليه بأن يقول في هذه المسئلة التأبيد يمنع عادة ما ذكرناه من مقدمات الهم والنظر وبالدوام يصير كالامر الطبيعى ☆

(الاعتراض التاسع عشر) كون الوصف غير ظاهر كالرضا في العقود * وجوابه بالاستدلال على كونه ظاهرا كضبط الرضا بصيغ العقود ونحو ذلك *

(الاعتراض الموفي عشرين) كون الوصف غير منضبط كالحكم والمصالح مثل الحرج والمشقة والزجر فانها أمور ذوات مراتب غير محصورة ولا متميزة وتختلف باختلاف الاشخاص والزمان والاحوال * وجوابه بتقرير

(بان اسقط بعض رواته) واحدا كان أو أكثر كان الراوى المرسل له تابعيا من كبار التابعين او من صغارهم أو غير تابعي ممن بعده أو صحابيا بأن أسقط الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم كما يؤخذ من مفهوم قوله الآتى فان كان من مراسيل غير الصحابة ومن صريح قول الشارح الآتى اما مراسيل الصحابة الى اخره وفي شرح مسلم وأما المرسل فهو عند الفقهاء وأصحاب الاصول والخطيب البغدادى وجماعة من المحدثين ما انقطع اسناده على أى وجه كان انقطاعه فهو عندهم بمعنى المنقطع وقال جماعة من المحدثين وأكثرهم لا يسمى مرسلا الا ما أخبر به التابعى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اه وفسر المنقطع قبل ذلك بقوله وأما المنقطع فهو ما لم يتصل اسناده على اى وجه كان انقطاعه فان كان الساقط رجلين فاكثر فهو أيضا يسمى معضلا بفتح الضاد المعجمة انتهى لكن مقتضى ما في جمع الجوامع كمختصر ابن الحاجب وغيرهما من حد المرسل بأنه قول غير الصحابى قال النبى صلى الله عليه وسلم مسقطا للواسطة بينه وبين

الانضباط إمابنفسه أو بوصفه *

(الاعتراض الحادى والعشرون المعارضة) وهى الزام المستدل الجمع بين شيئين والتسوية بينهما في الحكم اثباتا أونفيا ☆ كذا قال الاستاذأبو منصور * وقيل هى الزام الخصم أن يقول قولا قال بنظيره وهى من أقوى الاعتراضات وهى أهم من اعتراض النقض فكل نقض معارضة ولاعكس كذا قيل ☆ وفيه نظر لان النقض هو تخلف الحكم مع وجود العلة وهذا المعنى يخالف معنى المعارضة * وقدأثبت اعتراض المعارضة الجمهور من أهل الاصول والجدل وزعم قوم انها ليست بسؤال صحيح * واختلف القائلون بها في الثابت منها فقيل انما يثبت منها معارضة الدلالة بالدلالة والعلة بالعلة ولايجوز معارضة الدعوى بالدعوى *

والمعارضة تنقسم الى ثلاثة أقسام معارضة في الاصل ومعارضة في الفرع ومعارضة في الوصف ☆

أما المعارضة في الاصل فبأن يذكر علة أخرى في الاصل سوى العلة التى علل بها المستدل وتكون تلك العلة معدومة ويقول ان الحكم في الاصل انما كان بهذه العلة التى ذكرها المعترض لا بالعلة التى ذكرها المستدل * قال ابن السمعانى والصفى الهندى وهذا هو سؤال الفرق وذكر بعض أهل الاصول أنه لافرق بين أن تكون العلة التى يبديها المعترض مستقلة بالحكم كمعارضة الكيل بالطعم أو غير مستقلة بل هى جزء علة كزيادة الجارح في القتل العمد العدوان في مسئلة القتل بالمثقل وهذا اذا كانت العلة التى جاء بها المعترض مسلمة من خصمه أو محتملة احتمالا راجحا أما اذا تعارضت الاحتمالات فقيل يرجح وصف المستدل وقيل وصف المعترض وقيل لاوجه لترجيح أحدهما على الآخر بل هو من التحكم المحض * ثم اختلفوا مع عدم الترجيح هل تقتضى هذه المعارضة ابطال دليل المستدل أم لا على قولين حكاهما الاستاذ أبو منصور * ثم اختلفوا هل يجب على المعترض بيان انتفاء الوصف الذى عارض به الاصل عن الفرع على أقوال (الاول) أنه لا يجب بل على المستدل أن يبين ثبوته في الفرع ليصح الالحاق والابطل الجمع (الثانى) انه يجب على المعترض البيان لان الفرق لا يتم الا بذلك (الثالث) أنه ان قصد الفرق بين الاصل والفرع وجب عليه ذلك والا لم يجب وهو اختيار الآمدى وابن الحاجب وجواب هذه المعارضة يكون إما بمنع وجود الوصف في الاصل أو بمنع المناسبة أو منع الشبه ان أثبته بأحدهما لان المعارضة لاتتم من المعترض الا اذا كان الوصف الذى عارض به في الاصل مناسبا أو مشابها اذ لو كان طرديا لم تصح المعارضة أو بمنع كون الوصف الذى أبداه المعترض ظاهرا أو بمنع كونه منضبطا أو ببيان الغاء الوصف الذى وقعت به المعارضة أو ببيان رجوعه الى عدم وجود وصف في الفرع لا الى ثبوت معارض في الاصل *

وأما المعارضة في الفرع فهى أن يعارض حكم الفرع بما يقتضى نقيضه اوضده بنص أو اجماع أو بوجود مانع أو بفوات شرط فيقول ماذكرت من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم في الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه أوضده بنص هو كذا أو اجماع على كذا أو بوجود مانع لماذكرته من الوصف أو بفوات شرط له * وقد قبل هذا الاعتراض أعنى المعارضة في الفرع بعض أهل الاصول والجدل ونفاه آخرون فقالوا ان دلالة المستدل على ماادعاه قد تمت قال الصفى الهندى وهو ظاهر الادعاء اذا كانت المعارضة بفوات شرط ☆

وأما المعارضة في الوصف فهى على قسمين (أحدهما) أن يكون بضد حكمه (والثانى) أن يكون في عين حكمه مع تعذر الجمع بينهما ☆ مثال الاول أن يقول المستدل في الوضوء انها طهارة حكمية فتفتقر الى النية قياسا على التيمم فيقول المعارض طهارة بالماء فلا تفتقر الى النية قياسا على ازالة النجاسة فلابد عند ذلك من الترجيح * ومثال الثانى أن يقول المعترض نفس هذا الوصف الذى ذكرته على خلاف ماتريده ثم يوضح ذلك بما يكون محتملا

(الاعتراض الثانى والعشرون) سؤال التعدية وهو أن يعين المعترض في الاصل معنى غير ماعينه المستدل ويعارضه به ثم يقول للمستدل ماعللت به وان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ماعللت به أنا متعد الى فرع

آخر

النبى صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك في الصحابى (فان كان) المرسل (من مراسيل غير الصحابة رضى الله عنهم) بأن كان المرسل له غير صحابى (فليس بحجة) وفاقا للاكثر منهم الشافعى والقاضى الباقلانى وعزاه الامام مسلم في صدر صحيحه لاهل العلم بالاخبار. وقال ابن عبد البر هو قول أهل الحديث قال ابن الصلاح انه المذهب الذى استقر عليه آراء جماهير حفاظ الحديث ونقاد الاثر (لاحتمال أن يكون الساقط) من رواته (مجروحا) أى متصفا بما يخل بعدالته قال في شرح جمع الجوامع وان كان صحابيا لاحتمال ان يكون ممن طرأ له قادح انتهى ويشكل عليه قوله الآتى لان الصحابة كلهم عدول فلا يبحث عن عدالتهم في رواية ولا شهادة وعدم تسمية المروى عنه لا يستلزم تعديله لانه قد يروى عن غير عدل وقد يخفى عليه جرح من ظنه عدلا ولو سماه اطلع غيره على جرحه فان جعلت العلة هذا المجموع لم يشكل القبول في نحو قول الشافعى اخبرنى الثقة (الامراسيل)

آخر مختلف فيه وليس أحدهما أولى من الآخر وذلك كأن يقول المستدل بكر فجاز اختيارها كالصغيرة فيقول المعترض البكارة وان تعدت الى البكر البالغة فالصغر متعدالى الثيب الصغيرة ☆ وقد اختلفوا في قبول هذا ابطال الاعتراض فقبله البعض ورده البعض وأدرجه الصفى الهندى في اعتراض المعارضة في الاصل ☆

☆وجوابه ابطال مااعترض به وحذفه عن درجة الاعتبار☆واختلفوا هل يجب على المستدل أن يبين أنه لاأثر لما أشار اليه المعترض من التسوية في التعدية أولا يجب فقال الاكثرون لا يجب وقال بعض أهل الاصول يجب

﴿الاعتراض الثالث والعشرون﴾ سؤال التركيب وهو أن يقول المعترض شرط حكم الاصل أن لايكون ذاقياس مركب وهو قسمان مركب الاصل ومركب الوصف ☆ومرجع الاول منع حكم الاصل أو منع العلة ومرجع الثانى منع الحكم أو منع وجود العلة في فرع ☆وقد اختلفوا في قبوله فبعضهم قبله وبعضهم رده ☆

﴿الاعتراض الرابع والعشرون﴾ منع وجود الوصف المعالل به في الفرع كأن يقول المستدل في أمان العبد أمان صدر عن أهله كالعبد المأذون له في القتال فيقول المعترض لانسلم أن العبد أهل للامان ☆ وجوابه بيان مايثبت أهليته من حس أو عقل أو شرع وقد جعل بعضهم هذا الاعتراض مندرجا فيما تقدم ☆

﴿الاعتراض الخامس والعشرون﴾ المعارضة في الفرع وقد تقدم بيانه في الاعتراض الحادى والعشرين ☆

﴿الاعتراض السادس والعشرون﴾ المعارضة في الوصف وقد تقدم بيانه أيضا في الاعتراض الحادى والعشرين وانما ذكرناها هنا وهناك لان كثيرا من أهل الاصول والجدل جعلوا المعارضة في الاصل اعتراضا والمعارضة في الفرع اعتراضا والمعارضة في الوصف اعتراضا وبعضهم جعل الثلاث المعارضات اعتراضا واحدا ولامشاحة في مثل ذلك فهو مجرد اصطلاح ☆

﴿الاعتراض السابع والعشرون﴾ اختلاف جنس المصلحة في الاصل والفرع كأن يقول المستدل يحد اللائط كما يحد الزانى لانهما (١) ايلاج محرم شرعا مشتهى طبعا فيقول المعترض المصلحة في تحريمهما مختلفة ففى الزنا منع اختلاط الانساب وفي اللواطة دفع رذيلة اللواطة وحاصله معارضة في الاصل بابداء خصوصية ولهذا أدرجه بعضهم في اعتراض المعارضة في الاصل وبعضهم جعله اعتراضا مستقلا ☆ وجوابه بالغاء الخصوصية ☆

﴿الاعتراض الثامن والعشرون﴾ أن يدعى المعترض المخالفة بين حكم الاصل وحكم الفرع وهو اعتراض متوجه الى المقدمة القائلة فيوجد الحكم في الفرع كما وجد في الاصل ☆ وحاصل هذا أن دعوى المعترض للمخالفة اما أن تكون بدليل المستدل فيرجع الى اعتراض القلب أو بغيره فيكون اعتراضا خاصا خارجا عما تقدم وقد جعله بعضهم مندرجا فيما تقدم ☆

﴿ وههنا فوائد متعلقة بهذه الاعتراضات ﴾

اختلفوا هل يلزم المعترض أن يورد الاسئلة مرتبة بعضها مقدم على البعض اذا أورد أسئلة متعددة أم لا يلزمه ذلك بل يقدم ماشاء ويؤخر ماشاء فقال جماعة لا يلزمه الترتيب☆وقال آخرون يلزمه لانه لو جاز ايرادها على أى وجه اتفق لادى الى التناقض كما لو جاء بالمنع بعد المعارضة أو بعد النقض أو بعد المعارضة (٢) فانه ممتنع لانه منع بعد تسليم وانكار بعد اقرار☆قال الآمدى وهذا هو المختار☆ وقيل ان اتحد جنس السؤال كالنقض والمعارضة والمطالبة جاز ايرادها من غير تركيب لانها بمنزلة سؤال واحد فان تعددت أجناسها كالمنع مع المطالبة ونحو ذلك لم يجز وحكاه الآمدى عن أهل الجدل وقال اتفقوا على ذلك ونقل عن أكثر الجدليين أنه يقدم المنع ثم المعارضة

(١) أى اللواط والزنا المدلول عليهما باللائط والزانى

(٢) كذا بالاصل والصواب أو بالنقض بعد المعارضة

من عرف من عادته انه لايروى الاعن عدل كمراسيل (سعيد بن المسيب) بفتح الياء المشددة في الاكثر عند المحققين من المحدثين (من التابعين) جمع تابع بمعنى التابعى وهو من لقى الصحابى واعتمد في جمع الجوامع اشتراط اطالة الاجتماع في صدق اسم التابعى والصحابى من اجتمع مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم ولو لحظة ومات على ذلك وفيه كلام لا يحتمله هذا المختصر (رضى الله عنه) فانه (أسقط الصحابى) الواسطة بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم (وعزاها) أى نسب تلك المراسيل (للنبى) صلى الله عليه وسلم (فهى حجة فانها) أى لاجل انها (فتشت) ولما كانت مفتشا عنها لامفتشة قال (أى فتش عنها) أى عن حالها اذ المفتش عنه هو المجهول وهو حالها من الاسناد والارسال لانفسها فانها معلومه ابتداء وفي القاموس الفتش كالضرب والتفتيش طلب بحث انتهى (فوجدت مسانيد) حكما (رواها له الصحابى الذى أسقطه) أى ترك ذكره (عن النبى صلى الله عليه وسلم) متعلق برواها والصحابى عدل واسقاط العدل لذكره وفي هذا الصنيع اشعار بان سبب الحاجة الى التفتيش مع

و نحوها ولا يعكس هذا الترتيب والا لزم الانكار بعد الاقرار * وقال جماعة من المحققين منهم (١) الترتيب المستحسن أن يبدأ بالمطالبات أولا لانه اذا لم يثبت أركان القياس لم يدخل في جملة الادلة ثم بالقوادح لانه لا يلزم من كونه على صورة الادلة أن يكون صحيحا ثم اذا بدأ بالمنع فالاولى أن يقدم منع وجود الوصف في الفرع لانه دليل الدعوى ثم منع ظهوره ثم منع انضباطه ثم منع كونه علة في الاصل فاذا فرغ من الممنوع شرع في القوادح فيبدأ بالقول بالموجب لوضوح مأخذه ثم بفساد الوضع ثم بالقدح في المناسبة ثم بالمعارضة * وقال الاكثر من القدماء كما حكاه عنهم أبو الحسن السهيلي في أدب الجدل إنه يبدأ بالمنع من الحكم في الاصل لانه اذا كان ممنوعا لم يجب على السائل أن يتكلم على كون الوصف ممنوعا أو مسلما ولا كون الاصل معللا بتلك العلة أو بغيرها ثم يطالبه باثبات الوصف في الفرع ثم باطراد العلة ثم تأثيرها ثم بكونه غير فاسد الوضع ثم بكونه غير فاسد الاعتبار ثم بالقلب ثم بالمعارضة * وقال جماعة من الجدليين والاصوليين ان أول ما يبدأ به الاستفسار ثم فساد الاعتبار ثم فساد الوضع ثم منع حكم الاصل ثم منع وجود العلة في الاصل ثم منع علية الوصف ثم المطالبة وعدم التأثير والقدح في المناسبة والتقسيم وعدم ظهور الوصف وانضباطه وكون الحكم غير صالح للافضاء الى ذلك المقصود ثم النقض والكسر ثم المعارضة والتعدية والتركيب ثم منع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكمه حكم الاصل ثم القلب ثم القول بالموجب * وقد قدمنا قول من قال ان جميع الاسئلة ترجع الى المنع والمعارضة ووجه ذلك أنه متى حصل الجواب عن المنع والمعارضة فقد تم الدليل وحصل الغرض من اثبات المدعى ولم يبق للمعترض مجال فيكون ما سواهما من الاسئلة باطلا فلا يسمع لانه لا يحصل الجواب عن جميع الممنوع الا باقامة الدليل على جميع المقدمات وكذلك لا يحصل الجواب عن المعارضة الا ببيان انتفاء المعارضة عن جميعها ☆

(الفائدة الثانية) في الانتقال عن محل النزاع الى غيره قبل تمام الكلام فيه * منعه الجمهور لانا لو جوزناه لم يتأت افحام الخصم ولا اظهار الحق لانه ينتقل من كلام الى كلام ثم كذلك الى ما لا نهاية له فلا يحصل المقصود من المناظرة وهو اظهار الحق وافحام المخالف له وهذا اذا كان الانتقال من المستدل * وأما اذا كان من السائل بأن ينتقل من سؤاله قبل تمامه ويقول ظننت أنه لازم فبان خلافه فمكنوني من سؤال آخر فقال بعضهم الاصح أنه يمكن من ذلك اذا كان انحدارا من الاعلى الى الادنى فان كان ترقيا من الادنى الى الاعلى كما لو أراد الترقي من المعارضة الى المنع لم يمكن من ذلك لانه يكذب نفسه وقيل يمكن لان مقصوده الارشاد ☆

(الفائدة الثالثة) في الفرض والبناء * قالوا إنه يجوز للمستدل في الاستدلال ثلاث طرق (الاولى) أن يدل على المسئلة بعينها (والثانية) أن يفرض الدلالة في بعض شعبها وفصولها (والثالثة) أن يبني المسئلة على غيرها ☆ فان استدل عليها بعينها فواضح وان أراد أن يفرض الكلام في بعض أحوالها جاز لانه اذا كان الخلاف في الكل وثبت الدليل في بعضها ثبت في الباقي بالاجماع وان أراد أن يفرض الدلالة في غير فرد من أفراد المسئلة لم يجز وأما اذا أراد أن يبني المسئلة على غيرها فاما أن يبنيها على مسئلة أصولية واما أن يبنيها على مسئلة فروعية وعلى التقديرين اما أن يكون طريقها واحدة أو مختلفة فان كانت واحدة جاز وان كانت مختلفة لم يجز وهذا قول جمهور أهل الجدل * وقال ابن فورك لا يجوز الفرض والبناء لان حق الجواب أن يطابق السؤال * وقال إمام الحرمين انما يجوز اذا كانت علة الفرض شاملة لسائر الأطراف * قال والمستحسن منه هو الواقع في طرف يشتمل عليه عموم سؤال السائل وذلك محمول على استشعار انتشار الكلام في جميع الاطراف وعدم وفاء مجلس واحد باستتمام الكلام فيها ☆ وحاصله ان ظهر انتظام العلة العامة في الصورتين كان مستحسنا والا كان مستهجنا وفائدته كون العلة قد تخفى في بعض الصور وتظهر في بعض آخر فالتفاوت بالاولية خاصة والعلة واحدة *

(الفائدة الرابعة) في جواز التعلق بمناقضات الخصوم قد وقع الاتفاق على أنه لا يجوز اثبات المذهب الا بدليل

(١) أى من الجدليين

قوله انه اسقط الصحابى احتمال أن يكون رواها له غير الصحابى بأن يكون بينه وبين الصحابى واسطة حتى لو علم أن الساقط ليس الا صحابيا فالوجه انه يحتج به من غير حاجة الى تفتيش ولا الى علم عينه كما هو المناسب للتعليل الآتي في مرسل الصحابى بل لا فرق في المعنى حينئذ بل هذا أولى بالقبول لان الفرض انه علم ان اساقط فيه ليس الاصحابيا بخلاف ذلك فانه يحتمل سقوط غير الصحابى أيضا كما يعلم مما يأتي فيه ويفرق بين هذا وما تقدم في قوله وان كان صحابيا لاحتمال أن يكون ممن طرأله قادح باحتمال توسط غير الصحابى أيضا هناك لا هنا فليتأمل (وهو) أى ذلك الصحابى الذى رواها له (في الغالب) من تلك المراسيل او من الاحوال أو الازمان فيها وهو متعلق بالنسبة (صهره) أى (ابو زوجته) لا زوج بنته فان الصهر يتناول كلا منهما وهو (ابو هريرة رضى الله تعالى عنه) ويستثنى ايضا كما اشرنا اليه مراسيل أخر يحتج بها مذكورة في الاصل وغيره (اما مراسيل الصحابة رضى الله تعالى عنهم (بأن يروى

شرعي ولكن اختلفوا في التعلق بمناقضات الخصوم في المناظرة فذهب جماعة الى جوازه من حيث ان المقصود من الجدل تضييق الامر على الخصم ☆ وذكر القاضي تفصيلا حسنا فقال ان كانت المناقضة عائدة الى تفاصيل أصل لا يرتبط فسادها وصحتها بفساد الاصل وصحته فلا يجوز التعلق بها والا جاز ☆

﴿ الفائدة الخامسة ﴾ في السؤال والجواب ☆ قال الصيرفي السؤال اما استفهام مجرد وهو الاستخبار عن المذهب أو عن العلة واما استفهام عن الادلة أي التماس وجه دلالة البرهان ثم المطالبة بنفوذ الدليل وجريانه وسبيل الجواب أن يكون اخبارا مجردا ثم الاستدلال ثم طرد الدليل ثم السائل في الابتداء اما أن يكون غير عالم بمذهب من يسأله أو يكون عالما به ثم اما أن يعلم صحته فسؤاله لا معنى له واما أن لا يعلم فسؤاله راجع الى الدليل ☆ والحاصل أن من أنكر الاصل الذي يستشهد به المجيب فسؤاله عنه أولى لان الذي أحوجه الى المسئلة هو الخلاف فاما اذا كان الخلاف في الشاهد فالسؤال عنه اولى ☆

﴿ الفصل السابع في الاستدلال ﴾ وهو في اصطلاحهم ما ليس بنص ولا اجماع ولا قياس ☆ لا يقال هذا من تعريف بعض الانواع ببعض وهو تعريف بالمساوي في الجلاء والخفاء بل هو تعريف للمجهول بالمعلوم لانه قد سبق العلم بالنص والاجماع والقياس ☆ واختلفوا في أنواعه فقيل هي ثلاثة (الاول) التلازم بين الحكمين من غير تعيين علة والا كان قياسا (الثاني) استصحاب الحال (الثالث) شرع من قبلنا ☆ قالت الحنفية ومن أنواعه نوع رابع وهو الاستحسان وقالت المالكية ومن أنواعه نوع خامس وهو المصالح المرسلة وسنفرد لكل واحد من هذه الانواع بحثا ونلحق بها فوائد لاتصالها بها بوجه من الوجوه ☆

(البحث الاول في التلازم) وهو أربعة أقسام لان التلازم انما يكون بين حكمين وكل واحد منهما اما مثبت أو منفي وحاصله اذا كان تلازم تساو فثبوت كل يستلزم ثبوت الآخر ونفيه نفيه وان كان مطلق اللزوم فثبوت الملزوم يستلزم ثبوت اللازم من غير عكس ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم من غير عكس ☆ وخلاصة هذا البحث يرجع الى الاستدلال بالاقيسة الاستثنائية والاقترانية قال الامدي ومن أنواع الاستدلال قولهم وجد السبب والمانع أو فقد الشرط ☆ ومنها انتفاء الحكم لانتفاء مدركه ☆ ومنها الدليل المؤلف من أقوال يلزم من تسليمها لذاتها قول آخر ثم قسمه الى الاقتراني والاستثنائي وذكر الاشكال الاربعة وشروطها وضروبها انتهى . فليرجع في هذا البحث الى ذلك الفن ☆ واذا كان هذا لا يجري الا فيما فيه تلازم أو تناف فالتلازم اما أن يكون طردا أو عكسا أي من الطرفين أو طردا لا عكسا أي من طرف واحد والتنافي لابد أن يكون من الطرفين لكنه اما أن يكون طردا وعكسا أي اثباتا ونفيا واما طردا فقط أي اثباتا واما عكسا فقط أي نفيا (الاول) المتلازمان طردا وعكسا وذلك كالجسم والتأليف اذ كل جسم مؤلف وكل مؤلف جسم وهذا يجري فيه التلازم بين الثبوتين وبين النفيين كلاهما طردا وعكسا فيصدق كلما كان جسما كان مؤلفا وكلما كان مؤلفا كان جسما وكلما لم يكن مؤلفا لم يكن جسما وكلما لم يكن جسما لم يكن مؤلفا (الثاني) المتلازمان طردا فقط كالجسم والحدوث اذ كل جسم حادث ولا ينعكس في الجوهر الفرد فهذا يجري فيه التلازم بين الثبوتين طردا فيصدق كلما كان جسما كان حادثا لا عكسا فلا يصدق كلما كان حادثا كان جسما ويجري فيه التلازم بين النفيين عكسا فيصدق كلما لم يكن حادثا لم يكن جسما لا طردا فلا يصدق كلما لم يكن جسما لم يكن حادثا (الثالث) المتنافيان طردا وعكسا كالحدوث ووجوب البقاء فانهما لا يجتمعان في ذات فتكون حادثة واجبة البقاء ولا يرتفعان فيكون قديما غير واجب البقاء فهذا يجري فيه التلازم بين الثبوت والنفي وبين النفي والثبوت طردا وعكسا أي من الطرفين فيصدق لو كان حادثا لم يجب بقاؤه ولو وجب بقاؤه لم يكن حادثا ولو لم يكن حادثا فلا يجب بقاؤه ولو لم يجب بقاؤه فلا يكون حادثا (الرابع) المتنافيان طردا لا عكسا أي اثباتا لا نفيا كالتأليف والقدم اذ لا يجتمعان فلا يوجد شيء هو مؤلف وقديم لكنهما قد يرتفعان كالجزء الذي لا يتجزأ وهذا يجري فيه التلازم بين الثبوت والنفي طردا وعكسا أي من الطرفين فيصدق كلما كان جسما لم يكن

صحابي عن صحابي) أي يسمع منه مثلا مرويه (عن النبي صلى الله عليه وسلم) (ثم) اذا رواه لغيره (يسقط الصحابي) الثاني مثلا وهو الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم (فحجة) أي فهو حجة (لان) الظاهر أنه يروى عن صحابي اخر وبهذا يفارق مرسل الصحابي مرسل التابعي اذ ليس الظاهر انه يروى عن الصحابي وان سلم فها هنا أظهر وأقرب والاكثر من العلماء السلف والخلف ان (الصحابة كلهم عدول) فلا يبحث عن عدالتهم في رواية ولا شهادة فيكون الساقط عدلا واسقاط العدل كذكره وانما صور مراسيل الصحابة بان يروى صحابي عن صحابي ولم يصوره بقول الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كما عبروا بذلك في تفسير مرسل غير الصحابي لان هذا ظاهر في السماع من النبي صلى الله عليه وسلم فهو من قبيل المسند دون المرسل على الصحيح (والعنعنة) مصدر عنعن الحديث يعنعنه اذا رواه بلفظ فلان أي الرواية بلفظ عن فلان (بان يقال حدثنا فلان عن فلان) وانته (الى آخره) أي آخر ما يذكره القائل أي او ذكر زيادة على ذلك من غير بيان للحديث والاخبار والسماع (تدخل على الاسناد)

قديما ولما كان قديما كان جسما (الخامس) المتنافيان عكسا أى نفيا كالاساس والخلل فانهما لا يرتفعان فلا يوجد ماليس له أساس ولا يختل وقد يجتمعان في كل ماله أساس قد يختل بوجه آخر وهذا يجرى فيه تلازم النفى والاثبات طردا وعكسا فيصدق كل مالم يكن له أساس فهو مختل وكل مالم يكن مختلا فليس له أساس ولا يصدق كل ماكان له أساس فليس بمختل وكل ماكان مختلا فليس له أساس * وماقدمناعن الآمدى أن من أنواع الاستدلال قولهم وجد السبب الخ هو أحد الاقوال لاهل الاصول وقال بعضهم أنه ليس بدليل وانما هو دعوى دليل فهو بمثابة قولهم وجد دليل الحكم فيوجد الحكم لايكون دليلا مالم يعين وانما الدليل مايستلزم المدلول وقال بعضهم هو دليل اذ لامعنى للدليل الامايلزم من العلم به العلم بالمدلول والصواب القول الاول أنه استدلال لادليل ولا مجرد دعوى ٭ واعلم أنه يرد على جميع أقسام التلازم من الاعتراضات السابقة جميع ماتقدم ماعدا الاعتراضات الواردة على نفس العلة *

(البحث الثانى الاستصحاب) أى استصحاب الحال لامر وجودى أو عدمى عقلى أو شرعى * ومعناه ان ماثبت فى الزمن الماضى فالاصل بقاؤه في الزمن المستقبل مأخوذ من المصاحبة وهو بقاء ذلك الامر مالم يوجد مايغيره فيقال الحكم الفلانى قدكان فيمامضى وكلما كان فيمامضى ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء * قال الخوارزمى في الكافي وهو آخر مدار الفتوى فان المفتى اذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الاجماع ثم في القياس فان لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال فى النفى والاثبات فان كان التردد في زواله فالاصل بقاؤه وان كان التردد في ثبوته فالاصل عدم ثبوته انتهى * واختلفوا هل هو حجة عند عدم الدليل على أقوال (الاول) أنه حجة وبه قالت الحنابلة والمالكية وأكثر الشافعية والظاهرية سواء كان في النفى أو الاثبات وحكاه ابن الحاجب عن الاكثرين (الثانى) أنه ليس بحجة واليه ذهب أكثر الحنفية والمتكلمين كأبي الحسين البصرى قالوا لان الثبوت في الزمان الاول يفتقر الى الدليل فكذلك في الزمان الثانى لانه يجوز أن يكون وأن لايكون وهذا خاص عندهم بالشرعيات بخلاف الحسيات فان الله سبحانه أجرى العادة فيها بذلك ولم يجر العادة به في الشرعيات فلاتلحق بالحسيات ومنهم من نقل عنه تخصيص النفى بالامر الوجودى ومنهم من نقل عنه الخلاف مطلقا ☆ قال الصفى الهندى وهو يقتضى تحقق الخلاف في الوجودى والعدمى جميعا لكنه بعيد اذ تفاريعهم تدل على أن استصحاب العدم الاصلى حجة قال الزركشى والمنقول في كتب أكثر الحنفية أنه لايصلح حجة على الغير ولكن يصلح للرفع والدفع وقال أكثر المتأخرين منهم انه حجة لابقاء ماكان ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم يكن (١) (الثالث) أنه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله عز وجل فانه لايكلف الاما يدخل تحت مقدوره فاذا لم يجد دليلا سواه جازله التمسك ولايكون حجة على الخصم عند المناظرة فان المجتهدين اذا تناظروا لم ينفع المجتهد قوله لم أجد دليلا على هذا لان التمسك بالاستصحاب لايكون الاعند عدم الدليل (الرابع) انه يصلح حجة للدفع لاللرفع واليه ذهب أكثر الحنفية قال الكيا ويعبرون عن هذا باستصحاب الحال صالح لابقاء ما كان على ما كان احالة على عدم الدليل لا لاثبات أمر لم يكن وقد قدمنا أن هذا قول أكثر المتأخرين منهم (الخامس) أنه يجوز الترجيح به لاغير نقله الاستاذ ابو اسحق عن الشافعي وقال انه الذى يصح عنه لا انه يحتج به (السادس) أن

(١) بعد هذا في الاصل الذى بيدنا مانصه فلايرث من أقاربه الثالث أنه حجة على المجتهد الظاهر هو بقاؤها صلح حجة لابقاء ما كان فلا يورث ماله ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم فلايرث من أقاربه اه مقابلا عليه حرفا بحرف ولا يخفى أن العبارة هكذا مع مافيها من التخليط الفاحش والتكرار فيها تحريف ونقص وبعد التأمل الكثير والبحث في كتب الاصول التى عندنا ظهر لنا أن غرضه التمثيل بالمفقود بدلالة التفريعين اللذين فيها فلعل أصل المؤلف هكذا كما في المفقود فالاصل وهو بقاؤه حيا يصلح حجة لابقاء ما كان فلا يورث ماله ولا يصلح حجة لاثبات أمر لم يكن فلا يرث من أقاربه وهذا جهد المستطيع في هذه العبارة والله أعلم

المتصل (أى) تدخل (على حكمه) وهو قبوله والعمل به يعني تجامعه ولا تنافيه (فيكون الحديث المروى بها) أى بالعنعنة داخلا (في) حكم الحديث (المسند) المروى بغيرها مما يشعر بنحو التحديث من القبول والعمل به (لا) في حكم الحديث (المرسل) من رده وعدم العمل به وانما كان في حكم المسند لا المرسل (لاتصال سنده) بالتصريح بجميع رواته (في الظاهر) لانه الظاهر من العبارة فيحمل على الاتصال حقيقة هذا هو الصحيح الذى عليه العمل وقول الجماهير من أهل الحديث والفقه والاصول لكن بشرط أن يكون المعنعن بكسر العين غير مدلس وان يمكن لقاء بعض المعنعنين بعضا وفي إشتراط ثبوت اللقاء خلاف ذهب جمع منهم البخارى الى اشتراطه قال النووى وهو الصحيح (واذا قرأ الشيخ) الحديث من حفظه أو كتابه املاء أولا (وغيره يسمعه) ولو من وراء حجاب حيث عرف صوته (يجوز للراوى) أى لمن أراد روايةما قرأه الشيخ عنه ممن سمعه (ان يقول حدثنى أو أخبرنى أو حدثنا أو اخبرنا أو أنبأنا أو

المستصحب ان لم يكن غرضه سوى نفي ما نفاه صح ذلك وان كان غرضه اثبات خلاف قول خصمه من وجه يمكن استصحاب الحال في نفي ما أثبته فلا يصح ☆ حكاه الاستاذ أبو منصور البغدادي عن بعض أصحاب الشافعي قال الزركشي لابد من تنقيح موضع الخلاف فان أكثر الناس يطلقه ويشتبه عليهم موضع النزاع فنقول للاستصحاب صور (احداها) استصحاب مادل العقل والشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان القول المقتضى له وشغل الذمة عند جريان اتلاف أو التزام ودوام الحل في المنكوحة بعد تقرير النكاح فهذا لاخلاف في وجوب العمل به الى أن يثبت معارض * قال (الثانية) استصحاب العدم الاصلي المعلوم بدليل العقل في الاحكام الشرعية كبراءة الذمة من التكليف حتى يدل دليل شرعي على تغيره كنفي صلاة سادسة قال القاضي أبو الطيب وهذا حجة بالاجماع من القائلين بأنه لا حكم قبل الشرع * قال (الثالثة) استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة فان عندهم أن العقل يحكم في بعض الاشياء الى أن يرد الدليل السمعي وهذا لاخلاف بين أهل السنة في أنه لا يجوز العمل به لانه لا حكم للعقل في الشرعيات ☆ قال (الرابعة) استصحاب الدليل مع احتمال المعارض اما تخصيصا ان كان الدليل ظاهرا أو نسخا ان كان الدليل نصا فهذا أمر معمول به اجماعا وقد اختلف في تسمية هذا النوع بالاستصحاب فأثبته جمهور الأصوليين ومنعه المحققون منهم امام الحرمين في البرهان والكيافي تعليقه وابن السمعاني في القواطع لان ثبوت الحكم فيه من ناحية اللفظ لا من ناحية الاستصحاب * قال (الخامسة) الحكم الثابت بالاجماع في محل النزاع وهو راجع الى الحكم الشرعي بأن يتفق على حكم في حالة ثم يتغير صفة المجمع عليه فيختلفون فيه فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال * مثاله اذا استدل من يقول ان المتيمم اذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل صلاته لان الاجماع منعقد على صحتها قبل ذلك فاستصحب الى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطلة وكقول الظاهرية يجوز بيع أم الولد لان الاجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاد فنحن على ذلك الاجماع بعد الاستيلاد وهذا النوع هو محل الخلاف كما قاله في القواطع وهكذا فرض أئمتنا الاصوليون الخلاف فيها فذهب الأكثرون منهم القاضي والشيخ أبو اسحق الشيرازي وابن الصباغ والغزالي الى أنه ليس بحجة * قال الاستاذ أبو منصور وهو قول جمهور أهل الحق من الطوائف وقال الماوردي والروياني في كتاب القضاء انه قول الشافعي وجمهور العلماء فلا يجوز الاستدلال بمجرد الاستصحاب بل ان اقتضى القياس أو غيره الحاقه بما قبل ألحق به والا فلا * قال وذهب أبو ثور وداود الظاهري الى الاحتجاج به ونقله ابن السمعاني عن المزني وابن سريج والصيرفي وابن خيران وحكاه الاستاذ أبو منصور عن أبي الحسين بن القطان قال واختاره الآمدي وابن الحاجب * قال سليم الرازي في التقريب انه الذي ذهب اليه شيوخ أصحابنا فيستصحب حكم الاجماع حتى يدل الدليل على ارتفاعه انتهى * والقول الثاني هو الراجح لان المتمسك بالاستصحاب باق على الأصل قائم في مقام المنع فلا يجب عليه الانتقال عنه الا بدليل يصلح لذلك فمن ادعاه جاء به *

﴿ البحث الثالث شرع من قبلنا : وفي ذلك مسئلتان ﴾

(المسئلة الاولى) هل كان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة متعبدا بشرع أم لا وقد اختلفوا في ذلك على مذاهب فقيل انه صلى الله عليه وآله وسلم كان متعبدا قبل البعثة بشريعة آدم لانها أول الشرائع وقيل بشريعة نوح لقوله تعالى (شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا) وقيل بشريعة ابراهيم لقوله تعالى (ان أولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي) وقوله (أن اتبع ملة ابراهيم) قال الواحدي وهذا هو الصحيح قال ابن القشيري في المرشد وعزى الى الشافعي قال الاستاذ أبو منصور وبه نقول وحكاه صاحب المصادر عن أكثر أصحاب أبي حنيفة واليه أشار أبو علي الجبائي * وقيل كان متعبدا بشريعة موسى ☆ وقيل بشريعة عيسى لانه

يؤدي الى اسقاط المروي بها عند من لا يحتج بالاجازة لظنه ان الرواية بالاجازة قال بعضهم وهو متجه لكن ان أدى اطلاق غير أنبأنا الى ما أدى اليه اطلاقها من اسقاط المروي كان الحكم كذلك انتهى وقضية اطلاق المصنف انه لافرق في جواز قول ماذكر بين قصد الشيخ اسماعه وعدمه لكن قال غير واحد من الاصوليين كالآمدي والعضد والاسنوي ان قصد أي الشيخ اسماعه وحده أو مع غيره فله ان يقول حدثني أو أخبرني أو حدثنا أو اخبرنا والا فلا بل يقول قال فلان كذا أو أخبر أو حدث او سمعته يقول أو يحدث أو يخبر انتهى ويستفاد من ذلك انه لافرق في جواز الرواية على الجملة بين كون قراءة الشيخ عن قصد وكونها اتفاقية وبه صرح الماوردي والروياني ولا بين ان يأذن للسامع في روايته المسموع او يمنعه عنها بنحو لا تروعني أو رجعت عن اخبارك وهو كذلك نعم ان أسند المنع الى نحو خطأ منه فيما حدث به أو شك فيه امتنعت الرواية عنه ولا بين ان يعلم حضور السامع أو يجهله

 أو يقول اخبركم ولا اخبر يد امتلاوهو كذلك (وان قرأهو) اى غير الشيخ (على الشيخ) من كتاب او حفظ وهو يسمعه قال العضد كغيره من غير ان ينكر عليه ولا وجد امرا يوجب السكوت عنه من اكراه او غفلة او غيرهما من المقدرات المانعة عن الانكار اه سواء

حفظ الشيخ ماقرئ عليه اولا (فيقول) جوازا اصطلاحا اذا آراد رواية ماقراه عليه عنه ومثله من سمع قراءته عليه (اخبرني) وان لم يقيده بنحو
قوله قراءة أو بقراءتي (ولا يقل) أي لا يجوز له اصطلاحا أي لا ينبغي أن يقول (حدثني) من غير تقييد (لانه لم يحدثه) وصيغة حدثني

صريحة في كون المروي عنه محدثا بخلاف أخبرني هذا مذهب الشافعي وأصحابه ومسلم بن الحجاج وجمهور أهل المشرق وعزى الى أكثر المحققين قال النووي كابن الصلاح وصار الفرق بينهما هو الشائع الغالب على أهل الحديث قال ابن الصلاح وهو اصطلاح منهم أرادوا به التمييز بين النوعين والاحتجاج له من حيث اللغة فيه عناء وتكلف انتهى (ومنهم) أي الاصوليين (من أجاز حدثني) أيضا من غير تقييد (وعليه) أي الجواز (عرف اهل الحديث لان القصد الاعلام بالرواية عن الشيخ) وكل من الصيغتين صالح لذلك وهو مذهب مالك وسفيان بن عيينة والبخاري ومعظم الحجازيين والكوفيين وحكاه القاضي عياض عن الاكثرين ومنهم من اجاز سمعت ايضا وروى عن مالك والسفيانين والصحيح منعه (وان اجازه) اى اجاز الراوي واحدا أو أكثر (الشيخ برواية شيء معين أو غير معين (من غير) وجود (قراءة) من احد الجانبين لذلك الشيء لا من الراوي لا بنفسه ولا بغيره ولا من غيره وهو يسمعه
ولا من الشيخ وهو يسمعه كقول الشيخ أخبرتك أو أخبرتكم أو فلانا الفلاني البخاري او جميع مسموعاتي اومروياتي فهل تجوز عليهم
الرواية بها اختلف فيه والصحيح وهو الذي استقر عليه العمل وهو قول الجمهور من اهل الحديث وغيرهم بل ادعى القاضي عياض

أقرب الانبياء ولانه الناسخ لما قبله من الشرائع وبه جزم الاستاذ أبو اسحق الاسفرائني كما حكاه عنه الواحدي ☆
وقيل كان على شرع من الشرائع ولا يقال كان من أمة نبي من الانبياء أو على شرعه قال ابن القشيري في المرشد
واليه كان يميل الاستاذ أبو اسحق ☆ وقيل كان متعبدا بشريعة كل من قبله من الانبياء الا ما نسخ منها واندرس
حكاه صاحب الملخص * وقيل كان متعبدا بشرع ولكن لا ندري بشرع من تعبده الله حكاه ابن القشيري * وقيل
لم يكن قبل البعثة متعبدا بشرع حكاه في المنخول عن اجماع المعتزلة * قال القاضي في مختصر التقريب وابن
القشيري هو الذي صار اليه جماهير المتكلمين قال جمهورهم ان ذلك محال عقلا اذ لو تعبد باتباع أحد لكان غضا
من نبوته ☆ وقال بعضهم بل كان على شريعة العقل قال ابن القشيري وهذا باطل اذ ليس للعقل شريعة ورجح هذا
المذهب أعني عدم التعبد بشرع قبل البعثة القاضي وقال هذا ما نرتضيه وننصره لانه لو كان على دين لنقل
ولذكره صلى الله عليه وآله وسلم اذ لا يظن به الكتمان وعارض ذلك امام الحرمين وقال لو لم يكن على دين أصلا لنقل
فان ذلك أبعد عن المعتاد مما ذكره القاضي قال فقد تعارض الأمران ☆ والوجه أن يقال كانت العادة انخرقت في
أمور الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بانصرافهم (١) الناس عن أمر دينه والبحث عنه ولا يخفى ما في هذه
المعارضة من الضعف وسقوط ما ازمه (٢) عليها * وقيل بالوقف وبه قال امام الحرمين وابن القشيري والكيا والغزالي
والآمدي والشريف المرتضى واختاره النووي في الروضة قالوا اذ ليس فيه دلالة عقل ولا ثبت فيه نص ولا اجماع
* قال ابن القشيري في المرشد بعد حكاية الاختلاف في ذلك وكل هذه أقوال متعارضة وليس فيها دلالة قاطعة
والعقل يجوز ذلك لكن أين السمع فيه انتهى ☆ قال امام الحرمين هذه المسئلة لا تظهر لها فائدة بل تجري مجرى
التواريخ المنقولة ووافقه المازري والماوردي وغيرهما وهذا صحيح فانه لا يتعلق بذلك فائدة باعتبار هذه الامة
ولكنه يعرف به في الجملة شرف تلك الملة التي تعبد بها وفضلها على غيرها من الملل المتقدمة على ملته * وأقرب هذه
الاقوال قول من قال انه كان متعبدا بشريعة ابراهيم عليه السلام فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم كثير البحث عنها
عاملا بما بلغ اليه منها كما يعرف ذلك من كتب السير وكما تفيده الآيات القرآنية من أمره صلى الله عليه وآله وسلم
بعد البعثة باتباع تلك الملة فان ذلك يشعر بمزيد خصوصية لها فلو قدرنا أنه كان على شريعة قبل البعثة لم يكن الا عليها
(المسئلة الثانية) اختلفوا هل كان متعبدا بعد البعثة بشرع من قبله أم لا على أقوال (الاول) انه لم يكن متعبدا باتباعها
بل كان منهيا عنها واليه ذهب الشيخ أبو اسحق الشيرازي في آخر قوليه واختاره الغزالي في آخر عمره قال
ابن السمعاني انه المذهب الصحيح وكذا قال الخوارزمي في الكافي واستدلوا بانه صلى الله عليه وآله وسلم لما بعث معاذا
الى اليمن لم يرشده الا الى العمل بالكتاب والسنة ثم اجتهاد الرأي وصحح هذا القول ابن حزم * واستدلوا
أيضا بقوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) وبالغت المعتزلة فقالت باستحالة ذلك عقلا وقال غيرهم العقل
لا يحيله ولكنه ممتنع شرعا واختاره الفخر الرازي والآمدي (القول الثاني) انه كان متعبدا بشرع من قبله الا
ما نسخ منه نقله ابن السمعاني عن اكثر الشافعية وأكثر الحنفية وطائفة من المتكلمين قال ابن القشيري هو الذي صار
اليه الفقهاء واختاره الرازي وقال انه قول أصحابهم وحكاه الاستاذ أبو منصور عن محمد بن الحسن واختاره
الشيخ أبو اسحق واختاره ابن الحاجب قال ابن السمعاني وقد أومأ اليه الشافعي في بعض كتبه قال القرطبي وذهب اليه
معظم أصحابنا يعني المالكية قال القاضي عبد الوهاب انه الذي تقتضيه أصول مالك * واستدلوا بقوله سبحانه (وكتبنا

(١) قوله بانصرافهم الخ كذا بالاصل والصواب فانصرف الناس عن أمر دينه أي انصرفوا لشغل أذهانهم بخوارقه العجيبة الغريبة عن أمر الدين الذي كان يتدين به ويتعبد عليه والله أعلم
(٢) كذا بالاصل والصواب وسقوط ما نبه عليه يعني بقوله والوجه أن يقال الخ والله أعلم

وغيره الاجماع عليه جواز الرواية بها كالعمل بها واذا قلنا بالجواز (فيقول الراوى) اى المجاز اذا أراد الرواية عنه (أجازني أو أخبرني) أو حدثني أو أجازنا أو أخبرنا أو حدثنا أى فلان (اجازة) ولا تهافت في تقييد الاخبار بالاجازة كما زعمه التاج الفزارى قال لان الاخبار ان يحدثه والاجازة أن لا يحدثه بل يقتصر على الاذن له في الرواية لان الاخبار في اصطلاحهم يراد به مطلق الاذن ولو ضمنيا فيصدق بما تضمنته الاجازة فلا تنافي بينهما مطلقا بل التقييد بالاجازة لبيان أحد محتملاته المراد اصطلاحا قال الآمدى وفي اطلاق حدثني وأخبرني أى أو حدثنا وأخبرنا مذهبان الاظهر وعليه الاكثر انه لا يجوز وصححه ابن الصلاح والنووى وفي الاصل في هذه المباحث بعض البسط فيما يتعلق بها (وأما القياس فهو) في الاصطلاح (رد الفرع) وهو المحل الذى أريد اثبات الحكم فيه (الى الاصل) وهو المحل المعلوم ثبوت الحكم فيه أى التسوية بينهما في الحكم (بعلة) أى بسببها وهو أمر مشترك بينهما يوجب الاشتراك في الحكم فخرج الرد بغير العلة كالنص والاجماع فليس بقياس (تجمعهما) تلك العلة أى تدل على اجتماعهما (في الحكم) المعلوم للاصل ثبوتا أو نفيا او يراد بالحكم ما يشمل نفيه فانه حكم وهو أقرب لظاهر العبارة فعلم من تفسير الرد بالتسوية المذكورة لا باثبات حكم الاصل في الفرع اندفاع الاعتراض على جعل الاثبات جنسا بأنه ثمرة القياس ولا شئ من ثمرة القياس بقياس على ان الصفى الهندى منعه بأن ثمرة القياس الثبوت لا الاثبات ومن تفسير الاصل والفرع بما ذكر انه لا دور كما نبه عليه المولى سعد

عليهم فيها أن النفس بالنفس) الآية فان ذلك مما استدل به في شرعنا على وجوب القصاص ولو لم يكن متعبدا بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا في شرع بنى اسرائيل على كونه واجبا في شرعه * واستدلوا أيضا بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لما قال من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها قرأ قوله تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) وهى مقولة لموسى فلو لم يكن متعبدا بشرع من قبله لما كان لتلاوة الآية عند ذلك فائدة * واستدلوا بما ثبت عن ابن عباس انه سجد في سورة ص وقرأ قوله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) فاستنبط التشريع من هذه الآية * واستدلوا أيضا بما ثبت فى الصحيح أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم ينزل عليه ولولا ذلك لم يكن لمحبته للموافقة فائدة ولا أوضح ولا أصرح فى الدلالة على هذا المذهب من قوله تعالى (فبهداهم اقتده) وقوله (ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا) (القول الثالث) الوقف حكاه ابن القشيرى وابن برهان * وقد فصل بعضهم تفصيلا حسنا فقال انه اذا بلغنا شرع من قبلنا على لسان الرسول أو لسان من اسلم كعبد الله بن سلام وكعب الاحبار ولم يكن منسوخا ولا مخصوصا فانه شرع لنا * وممن ذكر هذا القرطبى ولا بد من هذا التفصيل على قول القائلين بالتعبد لما هو معلوم من وقوع التحريف والتبديل فاطلاقهم مقيد بهذا القيد ولا اظن احدا منهم يأباه *

(البحث الرابع الاستحسان) واختلف فى حقيقته فقيل هو دليل ينقدح فى نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه * وقيل هو العدول عن قياس الى قياس أقوى * وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس * وقيل تخصيص قياس بأقوى منه ونسب القول به الى أبى حنيفة وحكى عن اصحابه ونسبه امام الحرمين الى مالك وانكره القرطبى فقال ليس معروفا من مذهبه وكذلك انكر اصحاب ابى حنيفة ما حكى عن ابى حنيفة من القول به وقد حكى عن الحنابلة قال ابن الحاجب فى المختصر قالت به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم انتهى * وقد أنكره الجمهور حتى قال الشافعى من استحسن فقد شرع قال الرويانى معناه انه ينصب من جهة نفسه شرعا غير الشرع وفي رواية عن الشافعى انه قال القول بالاستحسان باطل وقال الشافعى فى الرسالة (١) الاستحسان تلذذ ولو جاز لاحد الاستحسان فى الدين لجاز ذلك لاهل العقول من غير اهل العلم ولجاز ان يشرع فى الدين فى كل باب وان يخرج كل احد لنفسه شرعا * قال جماعة من المحققين الحق انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه لانهم ذكروا في تفسيره امورا لا تصلح للخلاف لان بعضها مقبول اتفاقا وبعضها متردد بين ما هو مقبول اتفاقا وما هو مردود اتفاقا وجعلوا من صور الاتفاق على القبول قول من قال ان الاستحسان العدول عن قياس الى قياس اقوى وقول من قال انه تخصيص قياس بأقوى منه وجعلوا من المتردد بين القبول والرد قول من قال انه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه لانه ان كان معنى قوله ينقدح انه يتحقق ثبوته والعمل به واجب عليه فهو مقبول اتفاقا وان كان بمعنى انه شاك فهو مردود اتفاقا اذ لا تثبت الاحكام بمجرد الاحتمال والشك * وجعلوا من المتردد ايضا قول من قال انه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس فقالوا ان كانت العادة هى الثابتة في زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقد ثبت بالسنة وان كانت هى الثابتة في عصر الصحابة من غير انكار فقد ثبت بالاجماع واما غيرها فان كان نصا او قياسا مما ثبت حجيته فقد ثبت ذلك به وان كان شيأ آخر لم تثبت حجيته فهو مردود قطعا وقد ذكر الباجى ان الاستحسان الذى ذهب اليه اصحاب مالك هو القول بأقوى الدليلين كتخصيص بيع العرايا

(١) أقول من اراد الوقوف على كلام الشافعى في ابطال الاستحسان فعليه بمطالعة كتاب ابطال الاستحسان من الام في الجزء السابع من صحيفة ٢٦٧ الى صحيفة ٢٧٧ ومطالعة باب الاستحسان من الرسالة ففى ذلك مقنع عن كل ما قيل فيه *

والمقيس بأنه ليس تفسيرا للاصل والفرع بل بيان لماصدقا عليه أى المراد بالاصل المحل الذى يسمى مقيسا عليه لانفس الحكم ولادليل له على ماوقع عليه اصطلاح البعض وكذلك في الفرع انتهى أى فيمكن تعلقهما بدون ذلك العنوان فلادور ومن هنا يظهر ان هذا لايخالف مافي الحواشي فتأمل ذلك واحفظه فانه كثير النفع وقوله تجمعهما في الحكم المتضمن لذكر الحكم في الفرع لايرد عليه أن الحكم في الفرع متفرع على القياس متأخر عنه بالاجماع وقد جعله ركنا متقدما عليه من حيث اخذه في تعريفه وهو دور ممتنع حيث جعل القياس متوقفا على الحكم المتوقف عليه لما أجاب به ابن الحاجب من انه انما يقتضى توقف معرفة القياس وتعقل ماهيته على معرفة حكم الفرع وتعقل ماهيته وهو لايتوقف على تعقل ماهية القياس لاتعقله ولاحصوله بل غاية الامر ان حصوله يتوقف على حصول القياس ومثله ليس من الدور في شيء وبقى ايرادات أخر ذكرتها مع أجوبتها في الاصل

من بيع الرطب بالتمر قال وهذا هو الدليل فان سموه استحسانا فلا مشاحة في التسمية .وقال ابن الانبارى الذى يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لاعلى ماسبق بل حاصله استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلى فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس * ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ثم مات وله ورثة فقيل يرد وقيل يختار الامضاء قال اشهب القياس الفسخ ولكننا نستحسن ان اراد الامضاء ان يأخذ من لم يمض اذا امتنع البائع من قبوله نصيب الراد * قال ابن السمعانى ان كان الاستحسان هو القول بما يستحسنه الانسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل ولا احد يقول به ثم ذكر ان الخلاف لفظى ثم قال فان تفسير الاستحسان بما يشنع به عليهم لايقولون به وان تفسير الاستحسان بالعدول عن دليل الى دليل أقوى منه فهذا مما لم ينكره أحد عليه لكن هذا الاسم لايعرف اسما لما تقاربه(١) وقد سبقه الى مثل هذا القفال فقال ان كان المراد بالاستحسان مادلت الاصول بمعانيها فهو حسن لقيام الحجة به قال فهذا لاننكره ونقول به وان كان مايقع في الوهم من استقباح الشىء واستحسانه من غير حجة دلت عليه من أصل ونظير فهو محظور والقول به غير سائغ *قال بعض المحققين الاستحسان كلمة يطلقها أهل العلم على ضربين (أحدها) واجب بالاجماع وهو أن يقدم الدليل الشرعى أو العقلى لحسنه فهذا يجب العمل به لان الحسن ماحسنه الشرع والقبيح ماقبحه الشرع (والضرب الثانى) أن يكون على مخالفة الدليل مثل أن يكون الشىء محظورا بدليل شرعى وفي عادات الناس التحقيق(٢) فهذا عندنا يحرم القول به ويجب اتباع الدليل وترك العادة والرأى سواء كان ذلك الدليل نصا أو اجماعا أو قياسا انتهى *فعرفت بمجموع ماذكرنا أن ذكر الاستحسان في بحث مستقل لافائدة فيه أصلا لانه ان كان راجعا الى الادلة المتقدمة فهو تكرار وان كان خارجا عنها فليس من الشرع في شيء بل هو من التقول على هذه الشريعة بما لم يكن فيها تارة وبما يضادها أخرى *

﴿ البحث الخامس المصالح المرسلة ﴾ قد قدمنا الكلام فيها في مباحث القياس وسنذكر هنا بعض مايتعلق بها تتميما للفائدة ولكونها قد ذكرها جماعة من أهل الاصول في مباحث الاستدلال ولهذا سماها بعضهم بالاستدلال المرسل وأطلق امام الحرمين وابن السمعانى عليها اسم الاستدلال *قال الخوارزمى والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفاسد عن الخلق * قال الغزالى هى أن يوجد معنى يشعر بالحكم مناسب عقلا ولا يوجد أصل متفق عليه *وقال ابن برهان هى مالا تستند الى أصل كلى ولا جزئى *وقد اختلفوا في القول بها على مذاهب (الاول) منع التمسك بها مطلقا واليه ذهب الجمهور (الثانى) الجواز مطلقا وهو المحكى عن مالك قال الجوينى في البرهان وأفرط في القول بها حتى جره الى استحلال القتل وأخذ المال لمصالح يقتضيها في غالب الظن وان لم يجد لها مستندا وقد حكى القول بها عن الشافعي في القول القديم وقد انكر جماعة من المالكية مانسب الى مالك من القول بها ومنهم القرطبى وقال ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبى حنيفة الى عدم الاعتماد عليها وهو مذهب مالك قال وقد اجترأ امام الحرمين الجوينى وجازف فيما نسبه الى مالك من الافراط في هذا الاصل وهذا لايوجد في كتب مالك ولا في شيء من كتب أصحابه * قال ابن دقيق العيد الذى لاشك فيه ان لمالك ترجيحا على غيره من الفقهاء في هذا النوع ويليه احمد بن حنبل ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرهما انتهى * قال القرافي هى عند التحقيق في جميع المذاهب لانهم يقومون ويقعدون بالمناسبة (٣) ولايطلبون شاهدا بالاعتبار ولانعنى بالمصلحة المرسلة الاذلك (الثالث) ان كانت ملائمة لاصل كلى

(١) كذا بالاصل (٢) كذا بالاصل ولعل صوابه التحسين (٣) عبارة القرافي في التنقيح لانهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات وهى اظهر

وذلك (كقياس الازر على البر فى) ثبوت (الربا) فيـه (بجامع) وجود (الطعم) فيـه الذى هو عـلة ثبوت الربا في البر (وهو) أى القيـاس (ينقسم الى ثلاثة أقسام قياس علة وقيـاس دلالة وقياس شبه)

أى ينقسم الى اقسام ثلاثة مسماة بهذه الاسماء الثلاثة (فقياس العلة ما) اى القياس الذى أو قياس (كانت العلة) اى التى تجمع الفرع والاصل في الحكم وقوله (فيه) حال من العلة وقوله (موجبة للحكم) خبر كان أى مقتضية اقتضاء تاما لثبوت مثل حكم الاصل للفرع

من أصول الشرع أو لاصل جزئى جاز بناء الاحكام عليها والا فلا ☆ حكاه ابن برهان في الوجيز عن الشافعى وقال انه الحق المختار ☆ قال امام الحرمين ذهب الشافعى ومعظم أصحاب أبى حنيفة الى تعليق الاحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالاصول (الرابع) ان كانت تلك المصلحة ضرورية قطعية كلية كانت معتبرة فان فقد أحد هذه الثلاثة لم تعتبر والمراد بالضرورية ان تكون من الضروريات الخمس وبالكلية أن تعم جميع المسلمين لا لو كانت لبعض الناس دون بعض أو في حالة مخصوصة دون حالة واختار هذا الغزالى والبيضاوى ومثل الغزالى للمصلحة المستجمعة (١) بمسئلة الترس وهى ما اذا تترس الكفار بجماعة من المسلمين واذا رمينا قتلنا مسلما من دون جريمة منه ولو تركنا الرمى لسلطنا الكفار على المسلمين فيقتلونهم ثم يقتلون الاسارى الذين تترسوا بهم فحفظ المسلمين بقتل من تترسوا به من المسلمين أقرب الى مقصود الشرع لانا نقطع أن الشرع يقصد تقليل القتل كما يقصد حسمه عند الامكان فحيث لم نقدر عن الحسم فقد قدرنا على التقليل وكان هذا التفاتا الى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصودة للشرع لا بدليل واحد بل بادلة خارجة على الحصر ولكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم يذنب لم يشهد له أصل فينقدح اعتبار هذه المصلحة بالاوصاف الثلاثة وهى كونها ضرورية كلية قطعية فخرج بالكلية ما اذا أشرف جماعة في سفينة على الغرق ولو غرق بعضهم لنجوا فلا يجوز تغريق البعض وبالقطعية ما اذا شككنا في كون الكفار يتسلطون عند عدم رمى الترس (٢) اذ لا ضرورة بنا الى أخذ القلعة ☆ قال القرطبى هى بهذه القيود لا ينبغى أن يختلف في اعتبارها وأما ابن المنير فقال هو احتكام من قائله ثم هو تصوير بما لا يمكن عادة ولا شرعا أما عادة فلان القطع في الحوادث المستقبلة لا سبيل اليه اذ هو عبث وعناد وأما شرعا فلان الصادق المعصوم قد أخبرنا بأن الامة لا يتسلط عدوها عليها ليستأصل شافتها ☆ قال وحاصل كلام الغزالى رد الاستدلال بها لتضييقه في قبولها باشتراط ما لا يتصور وجوده انتهى ☆ قال الزركشى وهذا تحامل منه فان الفقيه يفرض المسائل النادرة لاحتمال وقوعها بل المستحيلة لرياضة الافهام ولا حجة له في الحديث لان المراد به كافة الخلق وتصوير الغزالى انما هو في أهل محلة بخصوصهم استولى عليهم الكفار لا جميع العالم وهذا واضح انتهى ☆ قال ابن دقيق العيد لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح لكن الاسترسال فيها وتحقيقها محتاج الى نظر سديد وربما يخرج عن الحد وقد نقلوا عن عمر رضى الله عنه أنه قطع لسان الحطيئة بسبب الهجو فان صح ذلك فهو من باب العزم على المصالح المرسلة وحمله على التهديد الرادع للمصلحة أولى من حمله على حقيقة القطع للمصلحة وهذا يجر الى النظر فيما يسمى مصلحة مرسلة ☆ قال وشاورنى بعض القضاة في قطع أنملة شاهد والغرض منعه عن الكتابة بسبب قطعها وكل هذا منكرات عظيمة الموقع في الدين واسترسال قبيح في أذى المسلمين انتهى ☆

﴿ ولنذكر هنا فوائد لها بعض اتصال بمباحث الاستدلال ﴾

﴿ الفائدة الاولى ﴾ في قول الصحابى ☆ اعلم انهم قد اتفقوا على ان قول الصحابى في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابى آخر وممن نقل هذا الاتفاق القاضى أبو بكر والامدى وابن الحاجب وغيرهم واختلفوا هل يكون حجة على من بعد الصحابة من التابعين ومن بعدهم على أقوال (الاول) انه ليس بحجة مطلقا واليه ذهب الجمهور (الثانى) أنه حجة شرعية مقدمة على القياس وبه قال أكثر الحنفية ونقل عن مالك وهو قديم قولى الشافعى (الثالث) أنه

(١) أى للاوصاف الثلاثة (٢) أى المسلم عند تترسهم به في قلعة أخذا من التعليل ☆ وعبارة الغزالى في المستصفى في الاصل الرابع من خاتمة القطب الثانى صحيفه ٢٩٦ من الجزء الاول ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم اذ لا يحل رمى الترس اذ لا ضرورة فينا غنية عن القلعة فنعدل عنها اذ لم نقطع بظفرنا بها لانها ليست قطعية بل ظنية اهـ

بأن تكون (بحيث لا يحسن عقلا) أى في نظر العقل وهو متعلق بلا أو بيحسن (تخلفه عنها) بأن توجد هى في الفرع ولا يثبت هو له وذلك (كقياس الضرب) أى كضرب الولد والديه او أحدهما (على التأفيف) أى قوله لهما او لاحدهما أف (في التحريم) للتأفيف حتى يحرم هو ايضا (لعلة الايذاء) اى بسبب علة هى ايذاؤهما أو ايذاء أحدهما فانه علة تحريم التأفيف لهما أو لاحدهما وهو موجود في الضرب على وجه أتم وأبلغ فقبح في نظر العقل جوازه مع انه أتم وأبلغ من التأفيف في الايذاء الذى هو علة تحريمه وما أفاده هذا الكلام من ان ثبوت الحكم في الفرع في هذا القسم بطريق القياس هو ما حكاه الامام الرازى وغيره وقيل بطريق مفهوم الموافقة ونقله في البرهان عن معظم الاصوليين وقيل بطريق المنطوق بأن نقل التأفيف مثلا عرفا الى انواع الايذاء (وقياس الدلالة هو الاستدلال) من استدل بمعنى دل كاستقر بمعنى قر (بأحد) أى

بثبوت الحكم في احد (النظيرين) اى الشيئين المتشاركين في الاوصاف (على) ثبوته في النظير (الآخر وهو) اى الاستدلال المذكور اى المراد به (ان تكون العلة) اى علة حكم الاصل وهذا على حذف مضاف من المبتدا او الخبر اى ذوات تكون العلة فيه او حالة ان تكون

العلة فيه (دالة على) ثبوت (الحكم) في الفرع لتحققها في الفرع في الجملة (و) لكن (لا تكون موجبة للحكم) اى لا تكون مقتضية
اقتضاء تاما لثبوت الحكم للفرع بحيث يقبح عقلا تخلفه عنها بل تكون بحيث لا يقبح ذلك لقرب الفارق بينهما وذلك

(كقياس مال الصبى) المراد به الجنس فيشمل الصبية (على مال البالغ) كذلك (في وجوب الزكاة فيه) أى في مال البالغ حتى تجب في مال هذا أيضا (بجامع انه) أى بسبب أمر يجمعه معه في الوجوب لكونه علة له وهو ان مال الصبى (مال نام) اى من شأنه أن ينمو ويزيد كمال البالغ فان كونه مالا ناميا هو علة الوجوب فيه (و) لكن (يجوز) أى يمكن (ان) يتخلف الوجوب عنه في مال الصبى بأن يفرق بينهما و (يقال) من غير استقباح في نظر العقل (لا تجب) الزكاة (في مال الصبى كما) اى قولا مماثلا لعدم الوجوب الذى (قال به) اى اعتقده (ابو حنيفة) رضى الله عنه وفي شرح جمع الجوامع كالمختصر وغيره تفسير قياس العلة والدلالة بمعنى آخر كما بينته في الاصل ولعل الاصطلاح مختلف او متعدد (وقياس الشبه) انواع منها انه (هو الفرع) اى قياس الفرع (المردد) اى الذى يردد (بين اصلين) لتردده بينهما بمشابهته
لكل منهما لوجود مناط حكمه فيه (فيلحق) عطف على الوصف في قوله المردد (بأكثرهما شبها به) وحكى
في صفات مناط الحكم في حكمه وحاصله انه الحاق الفرع المذكور بالاكثر شبها به منهما لانه اولى بقوة المشابهة بالكثرة واورد الصفى

حجة اذا انضم اليه القياس فيقدم حينئذ على قياس ليس معه قول صحابى وهو ظاهر قول الشافعي في الرسالة قال (١)
واقوال الصحابة اذا تفرقوا نصير منها الى ماوافق الكتاب او السنة او الاجماع اوماكان اصح في القياس واذا
قال واحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم له فيه موافقة ولا مخالفة صرت الى اتباع قول واحدهم اذا لم أجد كتابا ولا
سنة ولا اجماعا ولا شيئا يحكم له بحكمه أو وجد معه قياس انتهى * وحكى القاضى حسين وغيره من أصحاب الشافعي
عنه أنه يرى في الجديد أن قول الصحابى حجة اذا عضده القياس وكذا حكاه عنه القفال الشاشى وابن القطان *
قال القاضى في التقريب انه الذى قاله الشافعي في الجديد واستقر عليه مذهبه وحكاه عنه المزنى وابن أبى هريرة
(الرابع) أنه حجة اذا خالف القياس لانه لا محمل له الا التوقيف وذلك القياس والتحكم في دين الله باطل فيعلم أنه
لم يقله الا توقيفا * قال ابن برهان في الوجيز وهذا هو الحق المبين قال ومسائل الامامين أبى حنيفة والشافعي
رحمهما الله تدل عليه انتهى * ولا يخفاك ان الكلام في قول الصحابى اذا كان ماقاله من مسائل الاجتهاد أما اذا
لم يكن منها ودل دليل على التوقيف فليس مما نحن بصدده والحق انه ليس بحجة فان الله سبحانه لم يبعث الى هذه
الامة الا نبينا محمدا صلى الله عليه وآله وسلم وليس لنا الا رسول واحد وكتاب واحد وجميع الامة مأمورة باتباع كتابه
وسنة نبيه ولا فرق بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية وباتباع الكتاب
والسنة فمن قال انها تقوم الحجة في دين الله عز وجل بغير كتاب الله وسنة رسوله وما يرجع اليهما فقد قال في دين
الله بما لا يثبت واثبت في هذه الشريعة الاسلامية شرعا لم يأمر الله به وهذا أمر عظيم وتقول بالغ فان الحكم لفرد
أو افراد من عباد الله بان قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين يجب عليهم العمل بها وتصير شرعا ثابتا متقررا تعم به
البلوى مما لا يدان الله عز وجل به ولا يحل لمسلم الركون اليه ولا العمل عليه فان هذا المقام لم يكن الا لرسل الله الذين
أرسلهم بالشرائع الى عباده لا لغيرهم وان بلغ في العلم والدين وعظم المنزلة أى مبلغ ولا شك ان مقام الصحبة مقام
عظيم ولكن ذلك في الفضيلة وارتفاع الدرجة وعظمة الشأن وهذا مسلم لا شك فيه ولهذا مد أحدهم لا يبلغه من
غيرهم الصدقة بأمثال الجبال ولا تلازم بين هذا وبين جعل كل واحد منهم بمنزلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
في حجية قوله والزام الناس باتباعه فان ذلك مما لم يأذن الله به ولا ثبت عنه فيه حرف واحد * وأما ما تمسك به
بعض القائلين بحجية قول الصحابى مما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال اصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم
اهتديتم فهذا مما لم يثبت قط والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن بحيث لا يصح العمل بمثله في أدنى حكم
من أحكام الشرع فكيف مثل هذا الامر العظيم والخطب الجليل على أنه لو ثبت من وجه صحيح لكان معناه ان
مزيد علمهم بهذه الشريعة المطهرة الثابتة من الكتاب والسنة وحرصهم على اتباعها ومشيهم على طريقتها يقتضى
أن اقتداء الغير بهم في العمل بها واتباعها هداية كاملة لانه لو قيل لاحدهم لم قلت كذا لم فعلت كذا لم يعجز من
ابراز الحجة من الكتاب والسنة ولم يتلعثم في بيان ذلك * وعلى مثل هذا الحمل يحمل ماصح عنه صلى الله عليه وآله
وسلم من قوله اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكر وعمر وماصح عنه من قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتى وسنة
الخلفاء الراشدين الهادين * فاعرف هذا واحرص عليه فان الله لم يجعل اليك والى سائر هذه الامة رسولا الا محمدا
صلى الله عليه وآله وسلم ولم يأمرك باتباع غيره ولا شرع لك على لسان سواه من امته حرفا واحدا ولا جعل شيئا من
الحجة عليك في قول غيره كائنا من كان *

(الفائدة الثانية) الاخذ بأقل ما قيل فانه اثبته الشافعي والقاضى أبو بكر الباقلانى قال القاضى عبد الوهاب

(١) قوله قال واقوال الصحابة الخ هو نقل لكلام الشافعي بالاقتصار على فقهه بحذف محاورة صاحبه له وان اردت الوقوف على نص كلامه فارجع اليه آخر ورقة من الرسالة

الهندى على هذا التعريف ماآجبناعنه في الاصل وذلك (كما) اى كالقياس الذى (في العبد اذا أتلف) أى قتل (فانه) كما في الاحكام
اجتمع فيه مناطان متعارضان أحدهما النفسية وهو مشابه للحر فيها ومقتضى ذلك أن لايزاد فيه على الدية والثانى
المالية وهو مشابه للفرس ومقتضى ذلك الزيادة فهو (مردد في الضمان) من حيث المضمون به (بين الانسان الحر) اذا أتلف لمشابهته له (من حيث انه آدمى) مثله فيضمن بالدية ولايزاد عليها وان نقصت عن قيمته لان بدل الآدمى مقدر بالدية (وبين البهيمة) كالفرس اذا أتلف لمشابهته لها (من حيث انه مال) مثلها فيضمن بالقيمة بالغة مابلغت لان بدل المال غير مقدر (وهو بالمال أكثر شبها من الحر) أى وجوه مشابهته للمال أكثر من وجوه مشابهته للحر فهى أقوى منهـا فألحق بالمال في ضمانه بقيمته بالغة مابلغت لان الالحاق بأقوى المشابهتين أقوى وانما قلنا انها أكثر شبها بالمال من الحر (بدليل انه يباع) ويوهب ويوصى به ويقرض ويرهن ويودع (ويورث ويوقف وتضمن أجزاؤه) اذا أتلفت تلفا مضمونا باتلاف اودونه (بما نقص من قيمته) ان لم يكن لها ارش مقدر من الحر فان كان لها ارش مقدر من الحر ولم يكن مغصوبا وجب نظير المقدر من الحر ففى اليد نصف القيمة وفي اليدين القيمة وان كان مغصوبا وجب
أى على الغاصب أكثر الامرين مما نقص ومن نظير المقدر ففى يده الاكثر مما نقص من قيمته ومن نصف قيمته فقوله بمانقص من قيمته اى في الجملة كماهو معلوم من الفروع قال في المستصفى وقد ظهر كون المعنيين مناطا للحكم وانما المشـ[illegible] من الشبه جعـل

وحكى بعض الاصوليين أجماع أهل النظر عليه ❋ قال ابن السمعانى وحقيقته ان يختلف المختلفون في أمر على اقاويل فيأخذ بأقلها اذا لم يدل على الزيادة دليل ❋ قال القفال الشاشى هو أن يرد الفعل عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم مبينا لمجمل ويحتاج الى تحديده فيصار الى أقل مايوجد كما قال الشافعى في أقل الجزية انه دينار ✡ وقال ابن القطان هو أن يختلف الصحابة في تقدير فيذهب بعضهم الى مائة مثلا وبعضهم الى خمسين فان كان ثم دلالة تعضد أحد القولين صير اليها وان لم يكن دلالة فقد اختلف فيه أصحابنا فمنهم من قال يأخذ باقل ماقيل ويقول ان هـذا مذهب الشافعى لانه قال ان دية اليهود الثلث وحكى اختلاف الصحابة فيـه وان بعضهم قال بالمساواة وبعضهم قال بالثلث فكان هذا أقلها ❋

وقسم ابن السمعانى المسئلة الى قسمين (أحدها) أن يكون ذلك فيما أصله البراءة فان كان الاختلاف في وجوب الحق وسقوطه كان سقوطه أولى لموافقة براءة الذمة مالم يقم دليل الوجوب وان كان الاختلاف في قدره بعد الاتفاق على وجوبه كدية الذمى اذا وجبت على قاتله فهل يكون الاخذ بأقله دليـلا ✡ اختلف أصحاب الشافعى فيه ✡

(القسم الثانى) أن يكون مماهو ثابت في الذمة كالجمعة الثابت فرضها مع اختلاف العلماء في عدد انعقادها فلا يكون الاخذ بالاقل دليلا لارتهان الذمة بها فلا تبرأ الذمة بالشك ✡ وهل يكون الاخذ بالاكثر دليلا فيه وجهان (أحدهما) انه يكون دليلا ولاينتقل عنه الابدليل لان الذمة تبرأ بالاكثر اجماعا وفي الاقل خلاف فلذلك جعلها الشافعى تنعقد بأربعين لان هذا العدد أكثر ماقيل (الثانى) لايكون دليلا لانه لاينعقد من الخلاف دليل انتهى ✡ والحاصل أنهم جعلوا الاخذ بأقل ماقيل متركبا من الاجماع والبراءة الاصلية وقد أنكر جماعة الاخذ بأقل ماقيل ✡ قال ابن حزم وانما يصح اذا أمكن ضبط أقوال جميع أهل الاسلام ولاسبيل اليه وحكى قولا بأنه يؤخذ بأكثر ماقيل ليخرج من عهدة التكليف بيقين ✡ ولايخفاك ان الاختلاف في التقدير بالقليل والكثير ان كان باعتبار الادلة ففرض المجتهد ماصح له منها مع الجمع بينهما ان أمكن أو الترجيح ان لم يمكن وقد تقرر أن الزيادة الخارجة من مخرج صحيح الواقعة غير منافية للمزيد مقبولة يتعين الاخذ بها والمصير الى مدلولها وان كان الاختلاف في التقدير باعتبار المذاهب فلا اعتبار عند الجمهور بمـذاهب الناس بل هو متعبد باجتهاده ومايؤدى اليه نظره من الاخذ بالاقل أو بالاكثر أو بالوسط ✡ وأما المقلد فليس له من الامر شىء بل هو أسير إمامه في جميع دينه وليتـه لم يفعل وقد أوضحنا الكلام في التقليد في المؤلف الذى سميناه أدب الطلب وفي الرسالة المسماة القول المفيد في حكم التقليد ✡

وكما وقع الخلاف في مسئلة الاخذ بأقل ماقيل كذلك وقع الخلاف فى الاخذ بأخف ماقيل وقد صار بعضهم الى ذلك لقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقوله (وماجعل عليكم في الدين من حرج) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم (بعثت بالحنيفية السمحة السهلة) وقوله (يسروا ولاتعسروا وبشروا ولاتنفروا) وبعضهم صار الى الاخذ بالاشق ولامعنى للخلاف في مثل هذا لان الدين كله يسر والشريعة جميعها سمحة سهلة ✡ والذى يجب الاخذ به ويتعين العمل عليه هو ماصح دليله فان تعارضت الادلة لم يصلح أن يكون الاخف مما دلت عليه أو الاشق مرجحا بل يجب المصير الى المرجحات المعتبرة ❋

(الفائدة الثالثة) لاخلاف ان المثبت للحكم يحتاج الى اقامة الدليل عليه ✡ وأما النافى له فاختلفوا في ذلك على مذاهب

(الاول) أنه يحتاج الى اقامة الدليل على النفى ❋ نقله الاستاذ أبو منصور عن طوائف أهل الحق ✡ ونقله ابن

الوصف الذي لا يناسب مناطا مع ان الحكم لم يضف اليه وههنا بالاتفاق الحكم مضاف الى هذين الوصفين المناطين انتهى * وعبارة
الاحكام وليس من الشبه في شيء فان كل واحد من المناطين مناسب وساذكره من كثرة المناسبة ان كانت مؤثرة

فليست الا من باب
الترجيح لاحد المناطين
على الاخر وذلك لا يخرجه
عن المناسب وان كان
يفتقر الى نوع ترجيح
انتهى . ولعل مراده نفي
كونه من الشبه المختلف
فيه لا مطلقا أخذا من
كلام المستصفى المبين في
الاصل ولا يخفى عليك
مما تقرر وجه التسمية
بقياس الشبه فانه قياس
مبني على الشبه وكما يسمى
قياس الشبه يسمى شبها
أيضا (ومن شرط) أي
شروط (الفرع) من حيث
كونه فرعا وهو المحل
المشبه بالاصل (ان يكون
مناسبا للاصل) وهو
المحل المشبه به (فيما يجمع
به بينهما) وقوله (للحكم)
متعلق بيجمع أي لاجل
اثبات حكم الاصل في
الفرع (أي) من شرط
الفرع من حيث كونه
فرعا (ان يجمع بينهما
أي بين الاصل والفرع
في الحكم (بمناسب للحكم)
ولو بواسطة بان يجمع
بينهما بعلة الحكم كما في
قياس العلة والدلالة بالمعنى
السابق في كلام المصنف
أو بما يدل على العلة كما في
قياس الدلالة بالمعنى
المذكور في جمع
الجوامع وغيره فان الجمع
بالعلة جمع بمناسب الحكم
لمناسبتها لها أو بما يناسب العلة كما في قياس الشبه فان الجمع فيه بالوصف المناسب للعلة وان لم يناسب الحكم كما ذكره الفائدة
في المستصفى وكان وجه ذكر هـذا الشرط مع قوله السابق بعلة تجمعهما في الحكم عدم نصوصية ذلك في الشرطيه لاحتمال ارادة

القطان عن أكثر أصحاب الشافعي وجزم به القفال والصيرفي * وقال الماوردي انه مذهب الشافعي وجمهور الفقهاء والمتكلمين ☆ وقال القاضي في التقريب انه الصحيح ☆ وبه قال الجمهور قالوا لانه مدع والبينة على المدعي ولقوله تعالى (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله) فذمهم على نفي مالم يعلموه مبينا ولقوله تعالى (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) في جواب قولهم (لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى) * ولا يخفاك ان الاستدلال بهذه الادلة واقع في غير موضعه فان النافي غير مدع بل قائم مقام المنع متمسك بالبراءة الاصلية ولا هو مكذب بمالم يحط بعلمه بل واقف حتى يأتيه الدليل وتضطره الحجة الى العمل * وأما قوله تعالى (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) فهو نصب للدليل في غير موضعه فانه انما طلب منهم البرهان لادعائهم أنه لن يدخل الجنة الا من كان هودا أو نصارى *

(المذهب الثاني) أنه لا يحتاج الى اقامة دليل واليه ذهب أهل الظاهر الا ابن حزم فانه رجح المذهب الاول * قالوا لان الاصل في الاشياء النفي والعدم فمن نفى الحكم له أن يكتفي بالاستصحاب وهذا المذهب قوى جدا * فان النافي عهدته أن يطلب الحجة من المثبت حتى يصير اليها ويكفيه في عدم ايجاب الدليل عليه التمسك بالبراءة الاصلية فانه لا ينقل عنها الا دليل يصلح للنقل *

(المذهب الثالث) أنه يحتاج الى اقامة الدليل في النفي العقلي دون الشرعي * حكاه القاضي في التقريب وابن فورك ☆

(المذهب الرابع) أنه يحتاج الى اقامة الدليل في غير الضروري بخلاف الضروري * وهذا اختاره الغزالي ولا وجه له فان الضروري يستغني بكونه ضروريا ولا يخالف فيه مخالف الا على جهة الغلط أو اعتراض الشبهة ويرتفع عنه ذلك ببيان ضروريته وليس النزاع الا في غير الضروري ☆

(المذهب الخامس) أن النافي ان كان شاكا في نفيه لم يحتج الى دليل وان كان نافيا له عن معرفة احتاج الى ذلك ان كانت تلك المعرفة استدلالية لا ان كانت ضرورية فلا نزاع في الضروريات ☆ كذا قال القاضي عبد الوهاب في الملخص ولا وجه له فان النافي عن معرفة يكفيه المثبت باقامة الدليل حتى يعمل به أو يرده لانه هو الذي جاء بحكم يدعى أنه واجب عليه وعلى خصمه وعلى غيرهما *

(المذهب السادس) أن النافي ان نفى العلم عن نفسه فقال لا أعلم ثبوت هذا الحكم فلا يلزمه الدليل وان نفاه مطلقا احتاج الى الدليل لان نفي الحكم حكم كما أن الاثبات حكم * قال ابن برهان في الاوسط وهذا التفصيل هو الحق انتهى (قلت) بل الحق ماقدمناه ☆

(المذهب السابع) أنه ان ادعى لنفسه علما بالنفي احتاج الى الدليل والا فلا * هكذا ذكر هذا المذهب بعض أهل الجدل واختاره المطرزي وهو قريب من المذهب الخامس ☆

(المذهب الثامن) أنه اذا قال لم أجد فيه دليلا بعد الفحص عنه وكان من أهل الاجتهاد لم يحتج الى دليل والا احتاج هكذا قال ابن فورك *

(المذهب التاسع) أنه حجة دافعة لا موجبة * حكاه أبو زيد ولا وجه له فان النفي ليس بحجة موجبة على جميع الاقوال وانما النزاع في كونه يحتاج الى الاستدلال على النفي فيطالب به مطالبة مقبولة في المناظرة أم لا واختلفوا اذا قال العالم بحثت وفحصت فلم أجد دليلا هل يقبل منه ذلك ويكون عدم الوجدان دليلا له فقال البيضاوي يقبل لانه يغلب ظن عدمه ☆ وقال ابن برهان في الاوسط ان صدر هذا عن المجتهد في باب الاجتهاد والفتوى قبل منه ولا يقبل منه في المناظرة لان قوله بحثت فلم أظفر يصلح أن يكون عذرا فيما بينه وبين الله أما انتهاضه في حق خصمه فلا *

تعريف بعض الانواع أو كون التعريف بالاخص او الاعم كما يقع ذلك كثيرا من ارباب هذه الفنون مع ان المقصود بهذه المقدمة بالذات هو المبتدى القريب الغفلة عن استفادة الشرطية من التعريف أو النسيان لما استفاده منه فاندفع بذلك ما للشارح التاج الفزارى

(الفائدة الرابعة) سد الذرائع * الذريعة هي المسئلة التي ظاهرها الاباحة ويتوصل بها الى فعل المحظور وقال الباجى ذهب مالك الى المنع من الذرائع وقال أبو حنيفة والشافعي لا يجوز منعها * استدل المانع بمثل قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا) وقوله (واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر) وما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك. وقوله الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات والمؤمنون وقافون عند الشبهات. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم من حام حول الحمى يوشك أن يواقعه ☆ قال القرطبي سد الذرائع ذهب اليه مالك وأصحابه وخالفه أكثر الناس تأصيلا وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلا ثم قرر موضع الخلاف فقال اعلم أن ما يفضى الى الوقوع (١) قطعا أولا ☆ الأول ليس من هذا الباب بل من باب ما لا خلاص من الحرام الا باجتنابه ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب * والذى لا يلزم (٢) إما أن يفضى الى المحظور غالبا أو ينفك عنه غالبا أو يتساوى الامران وهو المسمى بالذرائع عندنا فالأول لا بد من مراعاته والثانى والثالث اختلف الاصحاب فيه فمنهم من يراعيه وربما يسميه التهمة البعيدة والذرائع الضعيفة * قال القرافي مالك لم ينفرد بذلك بل كل أحد يقول بها ولا خصوصية للمالكية بها الا من حيث زيادتهم فيها قال فان من الذرائع ما هو معتبر بالاجماع كالمنع من حفر الآبار في طريق المسلمين وإلقاء السم في طعامهم وسب الاصنام عند من يعلم من حاله انه يسب الله ومنها ما هو ملغى اجماعا كزراعة العنب فانها لا تمنع خشية الخمر وان كانت وسيلة الى المحرم ومنها ما هو مختلف فيه كبيوع الآجال فنحن لا نغتفر الذريعة فيها وخالفنا غيرنا في أصل القضية إنا قلنا بسد الذرائع أكثر من غيرنا الا أنها خاصة بنا ☆ قال وبهذا تعلم بطلان استدلال أصحابنا على الشافعية في هذه المسئلة بقوله (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله) وقوله (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت) فقد ذمهم بكونهم تذرعوا للصيد يوم السبت المحرم عليهم لحبس الصيد يوم الجمعة وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لا تقبل شهادة خصم وظنين خشية الشهادة بالباطل ومنع شهادة الآباء للابناء * قال وانما قلنا أن هذه الادلة لا تفيد في محل النزاع لانها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة وهذا أمر مجمع عليه وانما النزاع في ذريعة خاصة وهو بيوع الآجال ونحوها فينبغى أن يذكروا أدلة خاصة بمحل النزاع وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها فينبغى أن تكون حجتهم القياس وحينئذ فليذكروا الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق وهم لا يعتقدون ان دليلهم القياس * قال بل من أدلة محل النزاع حديث زيد بن أرقم أن امته قالت لعائشة انى بعت منه عبدا بثمانمائة الى العطاء واشتريته منه نقدا بستمائة فقالت عائشة بئسما اشتريت وأخبرى زيد بن ارقم انه قد ابطل جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا ان يتوب ☆ قال ابو الوليد بن رشد وهذه المبايعة كانت بين أم ولد زيد بن ارقم ومولاها قبل العتق فيخرج قول عائشة على تحريم الربا بين السيد وعبده مع القول بتحريم هذه الذرائع ولعل زيدا لا يعتقد تحريم الربا بين السيد وعبده ☆ قال الزركشى واجاب اصحابنا عن ذلك بأن عائشة انما قالت ذلك باجتهادها واجتهاد واحد من الصحابة لا يكون حجة على الاخر بالاجماع ثم قولها معارض بفعل زيد بن ارقم ثم إنها انما انكرت ذلك لفساد التعيين فان الاول فاسد بجهالة الاجل فان وقت العطاء غير معلوم والثانى بناء على الاول فيكون فاسدا * قال ابن الرفعة الذريعة ثلاثة اقسام (احدها) ما يقطع بتوصيله الى الحرام فهو حرام عندنا وعندهم يعنى عند

(١) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ظاهر ولعل أصل القرطبى اعلم أن ما يفضى الى الوقوع في المحظور إما أن يفضى الى الوقوع قطعا الخ والله أعلم

(٢) قوله والذى لا يلزم أى افضاؤه الى الوقوع اى الذى لا قطع فيه بذلك

هنا (ومن شرط) أى شروط (الاصل) وهو المحل المشبه به من حيث كونه أصلا (ان يكون حكمه) الذى يراد اثباته في الفرع (ثابتا) له (بدليل) نص أو اجماع (متفق عليه) ثبوتا ودلالة (بين الخصمين) أى المتنازعين في ثبوت ذلك الحكم الفرع سواء كان نفس حكم الاصل متفقا عليه بينهما ام لم يكن كذلك بأن أنكره الخصم الآخر فأثبته عليه المستدل بالدليل المذكور لان اثباته عليه بمنزلة اعترافه به ولهذا التعميم علق المصنف الاتفاق بالدليل دون الحكم وذلك من دقائق هذه المقدمة نعم قد يرد عليه ما لو كان الحكم متفقا عليه بينهما لا بدليل بل بتقليد فان القياس لا يختص بالمجتهد المطلق كما صرح به غير واحد وبدليلين يقول كل واحد منهما بأحدهما دون الآخر فان القياس حجة على الخصم حينئذ كما هو ظاهر مع انتفاء هذا الشرط ويجاب عن الاول بعد التقليد دليلا للمقلد فان نص المجتهد بالنسبة له كنص الشارع بالنسبة للمجتهد وعن الثانى بحمل الدليل في كلامه على الجنس ويصدق في الصورة المفروضة ان جنس الدليل دون شخصه متفق عليه

بينهما او بان ذلك مفهوم مما ذكره بالمساواة لان المقصود من اشتراط الاتفاق المذكور واشتراط الاتفاق على الحكم وانما اشترط في الاصل ما ذكر لا ليصح القياس في نفسه اذ صحته في نفسه لا تتوقف على ذلك بل (ليكون القياس حجة على الخصم) المنكر لذلك

الشافعية والمالكية (والثانى) ما يقطع بأنه لا يوصل ولكن اختلط بما يوصل فكان من الاحتياط سد الباب والحاق الصورة النادرة التى قطع بأنها لا توصل الى الحرام بالغالب منها الموصل اليه وهذا غلو في القول بسد الذرائع (والثالث) ما يحتمل و يحتمل وفيه مراتب و يختلف الترجيح عندهم بسبب تفاوتها (١) قال ونحن نخالفهم فيها الا القسم الاول لانضباطه وقيام الدليل عليه انتهى ✡ ومن أحسن ما يستدل به على هذا الباب ما قدمناه ذكره من قوله صلى الله عليه وآله وسلم الاوان حمى الله معاصيه فمن حام حول الحمى يوشك أن يواقعه وهو حديث صحيح ويلحق به ما قدمنا ذكره من قوله صلى الله عليه وآله وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وهو حديث صحيح أيضا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الاثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس وهو حديث حسن وقوله صلى الله عليه وآله وسلم استفت قلبك وان أفتاك المفتون وهو حديث حسن أيضا *

(الفائدة الخامسة) دلالة الاقتران وقد قال بها جماعة من أهل العلم فمن الحنفية أبو يوسف ومن الشافعية المزنى وابن أبى هريرة وحكى ذلك الباجى عن بعض المالكية قال ورأيت ابن نصر يستعملها كثيرا * ومن ذلك استدلال مالك على سقوط الزكاة في الخيل بقوله تعالى (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة) قال فقرن بين الخيل والبغال والحمير . والبغال والحمير لا زكاة فيها اجماعا فكذلك الخيل وأنكر دلالة الاقتران الجمهور فقالوا ان الاقتران في النظم لا يستلزم الاقتران في الحكم * واحتج المثبتون إما بان العطف يقتضى المشاركة وأجاب الجمهور بأن الشركة إنما تكون في المتعاطفات الناقصة المحتاجة الى ما تم به فاذا تمت بنفسها فلا مشاركة كما في قوله تعالى (محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار) فان الجملة الثانية معطوفة على الاولى ولا تشاركها في الرسالة ونحو ذلك كثير في الكتاب والسنة والاصل في كل كلام تام أن ينفرد بحكمه ولا يشاركه غيره فمن ادعى خلاف هذا في بعض المواضع فلدليل خارجى ولا نزاع فيما كان كذلك ولكن الدلالة فيه ليست للاقتران بل للدليل الخارجى أما اذا كان المعطوف ناقصا بأن لا يذكر خبره كقول القائل فلانة طالق وفلانة فلا خلاف في المشاركة ومثله عطف المفردات واذا كان بينهما مشاركة في العلة فالتشارك في الحكم انما كان لاجلها لا لاجل الاقتران * وقد احتج الشافعى على وجوب العمرة بقوله تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) قال البيهقى قال الشافعى الوجوب أشبه بظاهر القرآن لانه قرنها بالحج انتهى ✡ قال القاضى أبو الطيب قول ابن عباس إنها لقرينتها انما أراد أنها قرينة الحج في الامر وهو قوله (وأتموا الحج والعمرة لله) والامر يقتضى الوجوب فكان احتجاجه بالامر دون الاقتران ✡ وقال الصيرفي فى شرح الرسالة في حديث أبى سعيد وغسل الجمعة على كل محتلم والسواك وأن يمس الطيب فهو دلالة على أن الغسل غير واجب لانه قرنه بالسواك والطيب وهما غير واجبين بالاتفاق ✡ والمروى عن الحنفية كما حكاه الزركشى عنهم في البحر انها اذا عطفت جملة على جملة فان كانتا تامتين كانت المشاركة في أصل الحكم لا في جميع صفاته وقال لا تقتضى المشاركة أصلا وهى التى تسمى واو الاستئناف كقوله تعالى (فان يشأ الله يختم على قلبك ويمحو الله الباطل) فان قوله (ويمحو الله الباطل) جملة مستأنفة لا تعلق لها بما قبلها ولا هى داخلة في جواب الشرط * وان كانت الثانية ناقصة شاركت الاولى في جميع ما هى عليه قال وعلى هذا بنوا بحثهم المشهور في قوله صلى الله عليه وآله وسلم (لا يقتل مسلم بكافر) وقد سبق الكلام فيه *

(الفائدة السادسة) دلالة الالهام ذكرها بعض الصوفية وحكى الماوردى والرويانى في كتاب القضاء في

(١) قوله بسبب تفاوتها كذا بالاصل وهو صحيح ولكن الالطف في التعبير عند المتأمل بحسب تفاوتها ولعله أصل المؤلف

صحة الاثبات به أو بتقليد صحيح أو أراد بالدليل ما يشمله (ومن شرط) أى شروط (العلة) من حيث صحة الالحاق بواسطتها (ان تطرد في معلولاتها) وهى الاحكام المعللة بها بأن تستتبع تلك الاحكام أينما وجدت وانما جمع المعلوم مع اتحاده في نفسه لتعدده بتعدد محاله وفرع على الاطراد لازمه ايضاحا وبيانا لاقسام لازمه بقوله (فلا تنتقض لفظا ولا معنى) تميزان محولان عن انفاعل (فمتى انتقضت لفظا بان صدقت) أى تحققت (الاوصاف المعبر بها عنها في صورة) مثلا (بدون الحكم أو معنى بان وجد المعنى المعلل به في صورة) مثلا (بدون الحكم فسد القياس) أى لم ينعقد سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة تخلف الحكم لمانع أو لا كما اقتضاه اطلاقه وهو ما مشى عليه في جمع الجوامع ناقلا له عن الشافعى واختاره فخر الدين الرازى وقال في القواطع هو مذهب الشافعى وجميع أصحابه الا القليل منهم وقيل لا يضر التخلف لمانع

أو فقد شرط للحكم قال في جمع الجوامع وعليه أكثر فقهائنا وقيل غير ذلك ولا يخفى اتجاه الثانى واشكال الاول الا أن يريد ان العلة مجموع الوصف وانتفاء المانع ووجود الشرط وقوله الاوصاف ان أراد بها الالفاظ كما هو الانسب بقول المصنف لفظا حجية

وقولههو المعبر بها عنها كان اعتبار انتقاضها لتضمنها انتقاض معناها والا فانتقاض اللفظ من حيث انه انتقاض اللفظ لا دخل له هنا وكان المراد بصدقها في صورة صحة التعبير بها عن معناها الحقيقي لتحققه فيها وان

أراد بها المعاني كما هو الاليق بالمعنى كان تسميته انتقاضا لفظيا باعتبار تبعية انتقاض اللفظ له حيث يوجد اللفظ الدال على العلة بدون الحكم أو هو مجرد اصطلاح وكان قوله المعبر بها معناه المعبر بالفاظها أو أراد بالتعبير بها عنها الدلالة بها عليها بالالتزام ولا يشكل بوجوب تغاير الدال والمدلول لتحقق ذلك هنا لان المدلول حينئذ مجموع الاوصاف من حيث هو مجموع والدال الاوصاف لا من هذه الحيثية هذا ولقائل ان يقول لا حاجة لاعتبار انتفاء الانتقاض لفظا للاستغناء عنه باعتبار انتفاء الانتقاض بمعنى لانه يشمله لصدق وجود المعنى المعلل به بدون الحكم فيما فسر به الانتقاض لفظا كما تبين بل لو اقتصر على قوله فلا تنتقض كفى وكأنه انما أراد به الايضاح والتأكيد وتعليم الاصطلاح (الاول) أى الانتقاض لفظا كما تضمنه قوله (كان يقال في) تعليل وجوب القصاص في (القتل) أى بسبب القتل (بالمثقل) أى الشيء الثقيل وهو

حجية الالهام خلافا وفرعا عليه أن الاجماع هل يجوز انعقاده لا عن دليل والا فلا * قال الزركشي في البحر وقد اختار جماعة من المتأخرين اعتماد الالهام منهم الامام في تفسيره في أدلة القبلة وابن الصلاح في فتاواه فقال إلهام خاطر الحق من الحق * قال ومن علامته أن ينشرح له الصدر ولا يعارضه معارض آخر * قال أبو علي التميمي في كتاب التذكرة في أصول الدين ذهب بعض الصوفية الى أن المعارف تقع اضطرار العباد على سبيل الالهام بحكم وعد الله سبحانه وتعالى بشرط التقوى واحتج بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) أى ما تفرقون به بين الحق والباطل وقوله تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجا) أى عن كل ما يلتبس على غيره وجه الحكم فيه وقوله تعالى (واتقوا الله ويعلمكم الله) فهذه العلوم الدينية تحصل للعباد اذا زكت أنفسهم وسلمت قلوبهم لله تعالى بترك المنهيات وامتثال المأمورات وخبره صدق ووعده حق * واحتج شهاب الدين السهروردي على الالهام بقوله تعالى (وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه) وبقوله (وأوحى ربك الى النحل) فهذا الوحي هو مجرد الالهام * ثم أن من الوحي علوما تحدث في النفوس الزكية المطمئنة قال صلى الله عليه وآله وسلم ان من أمتي المحدثين والمكلمين وان عمر لمنهم وقال تعالى (ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها) فاخبر ان النفوس ملهمة (قلت) وهذا الحديث الذي ذكره هو ثابت في الصحيح بمعناه قال ابن وهب في تفسير الحديث أى ملهمون ولهذا قال صاحب نهاية الغريب جاء في الحديث تفسيره أنهم الملهمون والملهم هو الذي يلقى في نفسه الشيء فيخبر به حدسا وفراسة وهو نوع يخص به الله من يشاء من عباده كأنهم حدثوا بشيء فقالوه * وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم استفت قلبك وان افتاك الناس فذلك في الواقعة التي تتعارض فيها الادلة * قال الغزالي واستفتاء القلب انما هو حيث أباح المفتي أما حيث حرم فيجب الامتناع ثم لا نقول على كل قلب فرب قلب موسوس ينفي كل شيء ورب متساهل يطير الى كل شيء فلا اعتبار بهذين القلبين وانما الاعتبار بقلب العالم الموفق لدقائق الاحوال فهو المحك الذي يمتحن به حقائق الامور وما أعز هذا القلب * قال البيهقي في شعب الايمان هذا محمول على انه يعرف في منامه من عالم الغيب ما عسى أن يحتاج اليه أو يحدث على لسان ملك بشيء من ذلك كما ورد في بعض طرق الحديث بلفظ « وكيف يحدث قال يتكلم الملك على لسانه » وقد روى عن ابراهيم بن سعد أنه قال في هذا الحديث يعني يلقى في روعه قال القفال لو ثبتت العلوم بالالهام لم يظن(١) للنظر معنى ونسأل القائل بهذا عن دليله فان احتج بغير الالهام فهو ناقض قوله انتهى * ويجاب عن هذا الكلام بان مدعي الالهام لا يحصر الادلة في الالهام حتى يكون استدلاله بغير الالهام مناقضا لقوله نعم ان استدل على اثبات الالهام بالالهام كان في ذلك مصادرة على المطلوب لانه استدل على محل النزاع بمحل النزاع * ثم على تقدير الاستدلال لثبوت الالهام بمثل ما تقدم من الادلة من أين لنا أن دعوى هذا الفرد لحصول الالهام له صحيحة وما الدليل على أن قلبه من القلوب التي ليست بموسوسة ولا بمتساهلة *

(المسئلة السابعة) في رؤيا النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذكر جماعة من أهل العلم منهم الاستاذ أبو اسحق أنه يكون(٢) حجة ويلزم العمل به وقيل لا يكون حجة ولا يثبت به حكم شرعي وان كانت رؤية النبي صلى الله عليه وسلم رؤية حق والشيطان لا يتمثل به لكن النائم ليس من أهل التحمل للرواية لعدم حفظه وقيل انه يعمل به ما لم يخالف شرعا ثابتا * ولا يخفاك أن الشرع الذي شرعه الله لنا على لسان نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قد كمله الله عز وجل وقال (اليوم أكملت لكم دينكم) ولم يأتنا دليل يدل على أن رؤيته في النوم بعد موته صلى الله عليه وآله وسلم اذا قال فيها بقول أو فعل فيها فعلا يكون دليلا وحجة بل قبضه الله اليه عند أن كمل لهذه الامة ما شرعه لها على لسانه ولم

(١) قوله يظن كذا بالاصل وصوابه لم يبق أو لم يكن والله أعلم
(٢) كذا بتذكير ضمير الرؤيا وهي مؤنثة فلعله باعتبار المرئي تدبر

ما يقتل بثقله كالحجر والخشبة أى القتل بثقله (انه قتل عمد) لا خطأ ولا شبه عمد (عدوان) من حيث انه قتل (فيجب به القصاص كالقتل بالمحدد) أى الشيء الذي له حد يقتل كالسيف والرمح أى القتل بحده فان علة وجوب القصاص به أنه

يبق بعد ذلك حاجة للامة في أمر دينها وقد انقطعت البعثة لتبليغ الشرائع وتبيينها بالموت وان كان رسولا حيا وميتا وبهذا تعلم ان لو قدرنا ضبط النائم لم يكن مارآه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم أو فعله حجة عليه ولا على غيره من الامة ☆

﴿المقصد السادس من مقاصد هذا الكتاب في الاجتهاد والتقليد وفيه فصلان
(الفصل الاول في الاجتهاد ☆ والفصل الثاني في التقليد وما يتعلق به
من أحكام المفتي والمستفتي * أما الفصل الأول ففيه تسع مسائل)

﴿المسئلة الاولى﴾ في حد الاجتهاد وهو في اللغة مأخوذ من الجهد وهو المشقة والطاقة فيختص بمافيه مشقة ليخرج عنه مالا مشقة فيه * قال في المحصول وهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في أى فعل كان يقال استفرغ وسعه في حمل الثقيل ولا يقال استفرغ وسعه في حمل النواة وأما في عرف الفقهاء فهو استفراغ الوسع في النظر فيما لا يلحقه فيه لوم مع استفراغ الوسع فيه وهو سبيل مسائل الفروع ولهذا تسمى هذه المسائل مسائل الاجتهاد والناظر فيها مجتهدا وليس هكذا حال الاصول انتهى * وقيل هو في الاصطلاح بذل الوسع في نيل حكم شرعى عملى بطريق الاستنباط * فقولنا بذل الوسع يخرج ما يحصل مع التقصير فان معنى بذل الوسع ان يحس من نفسه العجز عن مزيد طلب * ويخرج بالشرعى اللغوى والعقلى والحسى فلا يسمى من بذل وسعه في تحصيلها مجتهدا اصطلاحا وكذلك بذل الوسع في تحصيل الحكم العلمى فانه لا يسمى اجتهادا عند الفقهاء وان كان يسمى اجتهادا عند المتكلمين * ويخرج بطريق الاستنباط نيل الأحكام من النصوص ظاهرا أو حفظ المسائل أو استعلامها من المفتى أو بالكشف عنها في كتب العلم فان ذلك وان كان يصدق عليه الاجتهاد اللغوى فانه لا يصدق عليه الاجتهاد الاصطلاحى * وقد زاد بعض الاصوليين في هذا الحد لفظ الفقيه فقال بذل الفقيه الوسع ولا بد من ذلك فان بذل غير الفقيه وسعه لا يسمى اجتهادا اصطلاحا * ومنهم من قال هو استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى فزاد قيد الظن لانه لا اجتهاد في القطعيات ☆ ومنهم من قال هو طلب الصواب بالامارات الدالة عليه * قال ابن السمعانى هو أليق بكلام الفقهاء * وقال أبو بكر الرازى الاجتهاد يقع على ثلاثة معان (أحدها) القياس الشرعى لان العلة لما لم تكن موجبة للحكم لجواز وجودها خالية عنه لم يوجب ذلك العلم بالمطلوب فلذلك كان طريقه الاجتهاد (والثانى) مايغلب في الظن من غير علة كالاجتهاد في الوقت والقبلة والتقويم (١) (والثالث) الاستدلال بالاصول * قال الآمدى هو في الاصطلاح استفراغ الوسع في طلب الظن بشىء من الاحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه ☆ وبهذا القيد خرج اجتهاد المقصر فانه لا يعد في الاصطلاح اجتهادا معتبرا واذا عرفت هذا فالمجتهد هو الفقيه المستفرغ لوسعه لتحصيل ظن بحكم شرعى ولا بد أن يكون بالغا عاقلا قد ثبتت له ملكة يقتدر بها على استخراج الاحكام من مآخذها وانما يتمكن من ذلك بشروط (الاول) ان يكون عالما بنصوص الكتاب والسنة فان قصر في أحدهما لم يكن مجتهدا ولا يجوز له الاجتهاد ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة بل بما يتعلق منهما بالاحكام * قال الغزالى وابن العربى والذى في الكتاب العزيز من ذلك قدر خمسمائة آية ودعوى الانحصار في هذا المقدار انما هي باعتبار الظاهر للقطع بأن في الكتاب العزيز من الآيات التى تستخرج منها الاحكام الشرعية أضعاف أضعاف ذلك بل من له فهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الاحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والامثال * قيل ولعلهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الاحكام دلالة أولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام ☆ وقد حكى الماوردى عن بعض أهل العلم أن

(١) أى تقويم الرقيق أو السلعة أى تقدير قيمته

الاوصاف المعبر بها عن العلة وهى القتل والعمد والعدوان أى هذه الالفاظ ومعانيها على ماتقدم فيه بدون الحكم وهو وجوب القصاص (والثانى) أى الانتقاض معنى ماتضمنه قوله (كان يقال تجب الزكاة في المواشى) أى الابل والبقر والغنم (لدفع حاجة الفقير) مثلا أو أراد به مطلق المستحق اى احتياجه باستغنائه بها (فيقال) اعتراضا على هذا التعليل (ينتقض ذلك) التعليل (بوجوده في الجواهر) لصلاحيتها لدفع حاجة الفقير ومع هذا (لا زكاة فيها) فقد وجد المعنى المعلل به وهو دفع حاجة الفقير بها بدون الحكم وهو وجوب الزكاة (ومن شرط) أى شروط (الحكم) للاصل من حيث صحة الالحاق فيه بسبب علته أن يكون مثل العلة في النفى والاثبات ولما لم تستلزم مماثلته اياها في ذلك تبعيته لها فيه التى هى المراد بين ذلك بقوله (أى تابعا لها في ذلك) المذكور من النفى والاثبات يعنى انها (ان وجدت) فى محل (وجد)

هو أيضا في ذلك المحل (وان انتفت) عن المحل (انتفى) هو أيضا عنه والمعتبر الكلية وان لم تفدها ان أى اقتصار
في أى محل وجدت وجد وفي أى محل انتفت انتفى فخرج مااذا لم تكن كذلك بان وجدت بدونه أو وجد هو بدونها في صورة أو صور كما

اقتصار المقتصرين على العدد المذكور انما هو لانهم رأوا مقاتل بن سليمان أفرد آيات الاحكام في تصنيف وجعلها خمسمائة آية ☆ قال الاستاذ أبو منصور يشترط معرفة مايتعلق بحكم الشرع ولا يشترط معرفة مافيها من القصص والمواعظ ☆ واختلفوا في القدر الذى يكفي المجتهد من السنة فقيل خمسمائة حديث وهذا من أعجب مايقال فان الاحاديث التى تؤخذ منها الاحكام الشرعية ألوف مؤلفة * وقال ابن العربى في المحصول هى ثلاثة آلاف * وقال أبو على الضرير قلت لاحمد بن حنبل كم يكفى الرجل من الحديث حتى يمكنه أن يفتى يكفيه مائة ألف قال لا قلت ثلاثمائة ألف قال لا قلت أربعمائة ألف قال لا قلت خمسمائة ألف قال أرجو * قال بعض أصحابه هذا محمول على الاحتياط والتغليظ في الفتيا أو يكون أراد وصف أكمل الفقهاء فأما مالابد منه فقد قال أحمد رحمه الله الاصول التى يدور عليها العلم عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ينبغى أن تكون ألفا ومائتين * قال أبو بكر الرازى لا يشترط استحضار جميع ماورد في ذلك الباب اذ لا يمكن الاحاطة به ولو تصور لما حضر في ذهنه عند الاجتهاد جميع ماروى ☆ وقال الغزالى وجماعة من الاصوليين يكفيه أن يكون عنده أصل يجمع أحاديث الاحكام كسنن أبى داود ومعرفة السنن للبيهقى أو أصل وقعت العناية فيه بجمع أحاديث الاحكام ويكتفي فيه (١) بمواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة وتبعه على ذلك الرافعى ونازعه النووى وقال لا يصح التمثيل بسنن أبى داود فانها لم تستوعب الصحيح من أحاديث الاحكام ولا معظمها وكم في صحيح البخارى ومسلم من حديث حكمى ليس في سنن أبى داود وكذا قال ابن دقيق العيد في شرح العنوان التمثيل بسنن أبى داود ليس بجيد عندنا لوجهين (الاول) أنها لا تحوى السنن المحتاج اليها (الثانى) أن في بعضها مالا يحتج به في الاحكام انتهى * ولا يخفاك ان كلام أهل العلم في هذا الباب من قبيل الافراط وبعضه من قبيل التفريط والحق الذى لاشك فيه ولا شبهة أن المجتهد لابد أن يكون عالما بما اشتملت عليه مجاميع السنة التى صنفها أهل الفن كالامهات الست وما يلحق بها مشرفا على مااشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التى التزم مصنفوها الصحة ولا يشترط في هذا أن تكون محفوظة له مستحضرة في ذهنه بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها بالبحث عنها عند الحاجة الى ذلك وان يكون ممن له تمييز بين الصحيح منها والحسن والضعيف بحيث يعرف حال رجال الاسناد معرفة يتمكن بها من الحكم على الحديث بأحد الاوصاف المذكورة وليس من شرط ذلك أن يكون حافظا لحال الرجال عن ظهر قلب بل المعتبر أن يتمكن بالبحث في كتب الجرح والتعديل من معرفة حال الرجال مع كونه ممن له معرفة تامة بما يوجب الجرح ومالا يوجبه من الاسباب وماهو مقبول منها وماهو مردود وماهو قادح من العلل وماهو غير قادح ☆

(الشرط الثانى) أن يكون عارفا بمسائل الاجماع حتى لا يفتى بخلاف ماوقع الاجماع عليه ان كان ممن يقول بحجية الاجماع ويرى انه دليل شرعى وقل أن يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد ماوقع عليه الاجماع من المسائل (الشرط الثالث) أن يكون عالما بلسان العرب بحيث يمكنه تفسير ماورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه ولا يشترط أن يكون حافظا لها عن ظهر قلب بل المعتبر أن يكون متمكنا من استخراجها من مؤلفات الائمة المشتغلين بذلك وقد قربوها أحسن تقريب وهذبوها أبلغ تهذيب ورتبوها على حروف المعجم ترتيبا لا يصعب الكشف عنه ولا يبعد الاطلاع عليه وانما يتمكن من معرفة معانيها وخواص تراكيبها وما اشتملت عليه من لطائف المزايا من كان عالما بعلم النحو والصرف والمعانى والبيان حتى يثبت له في كل فن من هذه ملكة يستحضر بها كل مايحتاج اليه عند وروده عليه فانه عند ذلك ينظر في الدليل نظرا صحيحا ويستخرج منه الاحكام

(١) عبارة الغزالى في المستصفى ويكفيه ان يعرف مواقع كل باب وهى ألطف

تقدم الاول في شرط العلة فهذا الشرط أعم من ذلك نعم ماذكره في الثانى مبنى على امتناع التعليل بعلتين وبه قال المصنف في العلل الشرعية فان قلنا بجوازه وهو قول الجمهور لم يقدح وجود الحكم بدون العلة المعينة لجواز وجوده بالعلة الاخرى وقد يمنع بناؤه على ماذكر نظرا لان العلة عند التعدد القدر المشترك دون الخصوصيات فانتفاء العلة حينئذ لايتحقق الا بانتفاء الجميع (والعلة هى الجالبة للحكم) لا من حيث نفسه بل من حيث العلم بحصوله وتحقق تعلقه التنجيزى المعتبر فيه (بمناسبتها له) أى بسبب أن بينهما مناسبة تقتضى ارتباطا بينهما واجتماعا في الحصول ولو باعتبار مجرد ان الشارع نصبها علامة عليه فيعلم حصول الحكم وتحققه في محل العلة فتكون بمعنى المعرف أى العلامة والامارة على حصول الحكم وتحقق تعلقه التنجيزى كما هو قول الجمهور وأما اعتراض العضد كغيره عليه بأنها لو كانت مجرد أمارة لم يكن لها فائدة الا تعريف الحكم وانما يعرف بها الحكم اذا لم يكن منصوصا أو مجمعا عليه والاعرف أيضا بالنص والاجماع فان قوله الحرمة فى الخمر معللة بالاسكار تصريح بحرمة الخمر فلا يكون قد عرف بالعلة فبقى ان يعرف بها وهى مستنبطة وحينئذ يلزم الدور لان المستنبطة لاتعرف الا بثبوت الحكم فلو عرف ثبوت الحكم بها لزم الدور فقد بحث فيه السعد فى الحواشي بأن كون الوصف معرفا للحكم ليس معناه أنه لايثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعى لابد له من دليل شرعى نص أو اجماع بل معناه أن الحكم يثبت بدليله فيكون

الوصف أمارة بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل في هذه المادة مثلا اذا ثبتت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونه مائعا أحمر يقذف بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة في كل مايوجد فيه الوصف من أفراد الخمر وبهذا يندفع الدور والحاصل ان العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية انتهى (والحكم هو المجلوب) من حيث العلم بحصوله وتحقق تعلقه التنجيزى (والعلة وانما كان مجلوبا للعلة كذلك (لما ذكر) من مناسبتها له على ماتبين وقد يتوهم لزوم الدور في كل من تعريفي العلة والحكم لاخذ كل منهما في تعريف الآخر وهو ممنوع لانه انما يلزم لولم يكن تصور العلة بغير كونها جالبة للحكم وتصور الحكم بغير كونه مجلوبا للعلة وليس كذلك وقد يقال تعريف الحكم غير جامع لعدم تناوله الاحكام التعبدية الا ان يجاب بانها معللة في الواقع ويراد بكونه مجلوبا مايمكن ان يكون مجلوبا لو اطلع على علته أو بأن التعريف لنوع من الحكم وهو ماثبت بطريق القياس (وأما الحظر والاباحة فقد اختلف في أيهما الاصل بعد البعثة (فمن الناس) أى العلماء فانهم الناس (من يقول ان الاشياء) الشاملة للاقوال والافعال وغيرها (بعد البعثة) أخذا من قول المصنف الآتى فان لم يوجد في الشريعة اى بعد تبليغ النبى صلى الله عليه وسلم الشريعة واما مابين وصولها اليه وقبل تبليغها والظاهر بأن لم يمض زمن امكان التبليغ فالظاهر انه كما قبل وصولها اليه بالنسبة الينا (على الحظر) اى موصوفة

استخراجا قويا * ومن جعل المقدار المحتاج اليه من هذه الفنون هو معرفة مختصراتها أو كتاب متوسط من المؤلفات الموضوعة فيها فقد أبعد بل الاستكثار من الممارسة لها والتوسع في الاطلاع على مطولاتها مما يزيد المجتهد قوة في البحث وبصرا في الاستخراج وبصيرة في حصول مطلوبه * والحاصل انه لابد أن تثبت له الملكة القوية في هذه العلوم وانما تثبت هذه الملكة بطول الممارسة وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن * قال الامام الشافعي يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب مايبلغه جهده في أداء فرضه ☆ قال الماوردى ومعرفة لسان العرب فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره *

(الشرط الرابع) أن يكون عالما بعلم أصول الفقه لاشتماله على نفس الحاجة اليه وعليه أن يطول الباع فيه ويطلع على مختصراته ومطولاته بما تبلغ به طاقته فان هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد وأساسه الذى تقوم عليه أركان بنائه وعليه أيضا ان ينظر في كل مسئلة من مسائله نظرا يوصله الى ماهو الحق فيها فانه اذا فعل ذلك تمكن من رد الفروع الى أصولها بايسر عمل واذا قصر في هذا الفن صعب عليه الرد وخبط فيه وخلط * قال الفخر الرازى في المحصول وما أحسن ماقال ان أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه انتهى ☆ قال الغزالى ان أعظم علوم الاجتهاد يشتمل على ثلاثة فنون الحديث واللغة وأصول الفقه *

(الشرط الخامس) أن يكون عارفا بالناسخ والمنسوخ بحيث لايخفى عليه شيء من ذلك مخافة أن يقع في الحكم بالمنسوخ ☆ وقد اختلفوا في اشتراط العلم بالدليل العقلى فشرطه جماعة منهم الغزالى والفخر الرازى ولم يشترطه الآخرون وهو الحق لان الاجتهاد انما يدور على الادلة الشرعية لاعلى الادلة العقلية ومن جعل العقل حاكما فهو لايجعل ماحكم به داخلا في مسائل الاجتهاد ☆ واختلفوا أيضا في اشتراط علم أصول الدين فمنهم من يشترط ذلك واليه ذهب المعتزلة ومنهم من لم يشترط ذلك واليه ذهب الجمهور ومنهم من فصل فقال يشترط العلم بالضروريات كالعلم بوجود الرب سبحانه وصفاته ومايستحقه والتصديق بالرسل بما جاؤا به ولايشترط علمه بدقائقه واليه ذهب الآمدى ☆ واختلفوا أيضا في اشتراط علم الفروع فذهب جماعة منهم الاستاذ ابو اسحق والاستاذ أبو منصور الى اشتراطه * واختاره الغزالى وقال انما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق لتحصيل الدربة في هذا الزمان * وذهب آخرون الى عدم اشتراطه قالوا والا لزم الدور وكيف يحتاج اليها وهو الذى يولدها بعد حيازته لمنصب الاجتهاد ☆ وقد جعل قوم من جملة علوم الاجتهاد علم الجرح والتعديل وهو كذلك ولكنه مندرج تحت العلم بالسنة فانه لايتم العلم بها بدونه كما قدمنا * وجعل قوم من جملة علوم الاجتهاد معرفة القياس بشروطه واركانه قالوا لانه مناط الاجتهاد وأصل الرأى ومنه يتشعب الفقه وهو كذلك ولكنه مندرج تحت علم اصول الفقه فانه باب من أبوابه وشعبة من شعبه *

واذا عرفت معنى الاجتهاد والمجتهد فاعلم أن المجتهد فيه هو الحكم الشرعى العملى قال في المحصول المجتهد فيه هو كل حكم شرعى ليس فيه دليل قاطع واحترزنا بالشرعى عن العقليات ومسائل الكلام وبقولنا ليس فيه دليل قاطع عن وجوب الصلوات الخمس والزكاة ومااتفقت عليه الأئمة من جليات الشرع ☆ قال أبو الحسين البصرى المسئلة الاجتهادية هى التى اختلف فيها المجتهدون من الاحكام الشرعية وهذا ضعيف لان جواز اختلاف المجتهدين مشروط بكون المسئلة اجتهادية فلو عرفنا كونها اجتهادية باختلافهم فيها لزم الدور ☆

(المسئلة الثانية) هل يجوز خلو العصر عن المجتهدين أم لا فذهب جمع الى أنه لايجوز خلو الزمان عن مجتهد قائم بحجج الله يبين للناس مانزل اليهم قال بعضهم ولابد أن يكون في كل قطر من يقوم به الكفاية لان الاجتهاد من فروض الكفايات * قال ابن الصلاح الذى رأيته في كتب الأئمة يشعر بأنه لايتأتى فرض الكفاية بالمجتهد المقيد قال

بالحظر كما بينه بقوله (أى على صفة هى الحظر) أى الحرمة بمعنى أن حكمها بحسب الاصل الحرمة (الاما) اى الشىء الذى (أباحته الشريعة) أى دلت على أباحته فيكون مباحا وينبغى أن يراد بالاباحة هنا الجواز بالمعنى الشامل للوجوب والندب والكراهة لظهور ان الشريعة اذا دلت على وجوب شىء مثلا لم يكن محظورا وقوله (فان لم يوجد في الشريعة ما) أى شىء (يدل) بطريق التصريح أوغيره من كل ما يصح التمسك به (على اباحته) أى الشىء بالمعنى السابق (فيستمسك) بمعنى يتمسك به فالسين للتأكيد أو يطلب من النفس للتمسك به فهى للطلب (بالاصل وهو الحظر) أى الحرمة تأكيد وايضاح لما قبله (ومن الناس) أى العلماء (من يقول بضده) أى بضد هذا القول (وهو ان الاصل في الاشياء) بالمعنى المتقدم (بعد البعثة انها على الاباحة) أى على صفة هي الاباحة أى انها مباحة أى مأذون فيها (الاما) أى الشىء الذى (حظره الشرع) أى دل على انه محظور أى حرام فيكون محظورا (و) لكن (الصحيح التفصيل) في الاشياء بعد البعثة (وهو ان المضار) جمع مضرة وهو ما يضر ويؤلم (على التحريم) أى على صفة هي التحريم بمعنى ان الاصل فيها ذلك (والمنافع) جمع منفعة وهي ماينفع (على الاباحة) أى على صفة هي الاباحة بمعنى ان الاصل فيها ذلك ولم يتعرضوا لادلة هذه الاقوال لاحتياجها من الطول الى مالا يحتمله هذا المختصر (اماقبل البعثة) أى تبليغ النبى صلى الله عليه وآله وسلم الشريعة الى الخلق وهذا الظرف يتعلق بلا حكم أو يتعلق (فلا حكم) أصليا أو فرعيا كما

والظاهر انه لا يتاتى في الفتوى * وقال بعضهم الاجتهاد في حق العلماء على ثلاثة أضرب فرض عين وفرض كفاية وندب (فالاول) على حالين (اجتهاد) في حق نفسه عند نزول الحادثة (والثانى) اجتهاد فيما تعين عليه الحكم فيه فان ضاق فرض الحادثة كان على الفور والا كان على التراخى (والثانى) على حالين (أحدها) اذا نزلت بالمستفتى حادثة فاستفتى أحد العلماء توجه الفرض على جميعهم وأخصهم بمعرفتها من خص بالسؤال عنها فان أجاب هو أو غيره سقط الفرض والا أثموا جميعا (والثانى) أن يتردد الحكم بين قاضيين مشتركين في النظر فيكون فرض الاجتهاد مشتركا بينهما فأيهما تفرد بالحكم فيه سقط فرضه عنها (والثالث) على حالين (أحدهما) فيما يجتهد فيه العالم من غير النوازل يسبق الى معرفة حكمه قبل نزوله (والثانى) أن يستفتيه قبل نزولها انتهى ☆ ولا يخفاك ان القول بكون الاجتهاد فرضا يستلزم عدم خلو الزمان عن مجتهد ويدل على ذلك ماصح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله «لا تزال طائفة من أمتى على الحق ظاهرين حتى تقوم الساعة» وقد حكى الزركشى في البحر عن الاكثرين أنه يجوز خلو العصر عن المجتهد وبه جزم صاحب المحصول قال الرافعى الخلق كالمتفقين على انه لا مجتهد اليوم ☆ قال الزركشى ولعله أخذه من كلام الامام الرازى أو من قول الغزالى في الوسيط * قد خلا العصر عن المجتهد المستقل ☆ قال الزركشى ونقل الاتفاق عجيب والمسئلة خلافية بيننا وبين الحنابلة وساعدهم بعض أئمتنا * والحق ان الفقيه الفطن القياس كالمجتهد في حق العامى لا الناقل فقط * وقالت الحنابلة لا يجوز خلو العصر عن مجتهد وبه جزم الاستاذ أبو اسحق والزبيرى ونسبه أبو اسحق الى الفقهاء قال ومعناه أن الله تعالى لو أخلى زمانا من قائم بحجة زال التكليف اذ التكليف لا يثبت الا بالحجة الظاهرة واذا زال التكليف بطلت الشريعة * قال الزبيرى لن تخلو الارض من قائم لله بالحجة في كل وقت ودهر وزمان وذلك قليل في كثير فأما أن يكون غير موجود كما قال الخصم فليس بصواب لانه لو عدم الفقهاء لم تقم الفرائض كلها ولو عطلت الفرائض كلها لحلت النقمة بالخلق كما جاء في الخبر «لا تقوم الساعة الا على شرار الناس» ونحن نعوذ بالله أن نؤخر مع الاشرار انتهى ☆ قال ابن دقيق العيد هذا هو المختار عندنا لكن الى الحد الذى ينتقض به القواعد بسبب زوال الدنيا في آخر الزمان * وقال في شرح خطبة الالمام والارض لا تخلو من قائم لله بالحجة والامة الشريفة لا بدلها من سالك الى الحق على واضح الحجة الى أن يأتى أمر الله في أشراط الساعة الكبرى انتهى * وماقاله الغزالى رحمه الله من أنه قد خلا العصر عن المجتهد قد سبقه الى القول به القفال ولكنه ناقض ذلك فقال انه ليس بمقلد للشافعى وانما وافق رأيه رأيه كما نقل ذلك عنه الزركشى وقال قول هؤلاء القائلين بخلو العصر عن المجتهد مما يقضى منه العجب فانهم ان قالوا ذلك باعتبار المعاصرين لهم فقد عاصر القفال والغزالى والرازى والرافعى من الائمة القائمين بعلوم الاجتهاد على الوفاء والكمال جماعة منهم ومن كان له إلمام بعلم التاريخ والاطلاع على أحوال علماء الاسلام في كل عصر لا يخفى عليه مثل هذا بل قد جاء بعدهم من أهل العلم من جمع الله له من العلوم فوق ما اعتده أهل العلم في الاجتهاد ☆ وان قالوا ذلك لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ان الله عز وجل رفع ماتفضل به على من قبل هؤلاء من هذه الائمة من كمال الفهم وقوة الادراك والاستعداد للمعارف فهذه دعوى من أبطل الباطلات بل هي جهالة من الجهالات * وان كان ذلك باعتبار تيسر العلم لمن قبل هؤلاء المنكرين وصعوبته عليهم وعلى اهل عصورهم فهذه أيضا دعوى باطلة فانه لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيرا لم يكن للسابقين لان التفاسير للكتاب العزيز قد دونت وصارت في الكثرة الى حد لا يمكن حصره والسنة المطهرة قد دونت وتكلم الائمة على التفسير والتجريح والتصحيح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج اليه المجتهد وقد كان السلف الصالح ومن قبل هؤلاء المنكرين يرحل للحديث الواحد من قطر الى قطر فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على

المتقدمين ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح وعقل سوي * واذا أمعنت النظر وجدت هؤلاء المنكرين انما أتوا من قبل أنفسهم فانهم لما عكفوا على التقليد واشتغلوا بغير علم الكتاب والسنة حكموا على غيرهم بما وقعوا فيه واستصعبوا ما سهله الله على من رزقه العلم والفهم وأفاض على قلبه أنواع علوم الكتاب والسنة * ولما كان هؤلاء الذين صرحوا بعدم وجود المجتهدين شافعية فها نحن نصرح لك من وجد من الشافعية بعد عصرهم ممن لا يخالف مخالف في أنه جمع أضعاف علوم الاجتهاد فمنهم ابن عبد السلام وتلميذه ابن دقيق العيد ثم تلميذه ابن سيد الناس ثم تلميذه زين الدين العراقي ثم تلميذه ابن حجر العسقلاني ثم تلميذه السيوطي فهؤلاء ستة أعلام كل واحد منهم تلميذ من قبله قد بلغوا من المعارف العلمية ما يعرفه من يعرف مصنفاتهم حق معرفتها وكل واحد منهم امام كبير في الكتاب والسنة محيط بعلوم الاجتهاد احاطة متضاعفة عالم بعلوم خارجة عنها * ثم في المعاصرين لهؤلاء كثير من المماثلين لهم وجاء بعدهم من لا يقصر عن بلوغ مراتبهم والتعداد لبعضهم فضلا عن كلهم يحتاج الى بسط طويل وقد قال الزركشي في البحر ما لفظه ولم يختلف اثنان في أن ابن عبد السلام بلغ رتبة الاجتهاد وكذلك ابن دقيق العيد انتهى * وهذا الاجماع من هذا الشافعي يكفي في مقابلة حكاية الاتفاق من ذلك الشافعي الرافعي *

وبالجملة فتطويل البحث في مثل هذا لا يأتي بكثير فائدة فان أمره أوضح من كل واضح وليس ما يقوله من كان من أسراء التقليد بلازم لمن فتح الله عليه أبواب المعارف ورزقه من العلم ما يخرج به عن تقليد الرجال وما هذه بأول فاقرة جاء بها المقلدون ولا هي باول مقالة باطلة قالها المقصرون * ومن حصر فضل الله على بعض خلقه وقصر فهم هذه الشريعة المطهرة على من تقدم عصره فقد تجرأ على الله عز وجل ثم على شريعته الموضوعة لكل عباده ثم على عباده الذين تعبدهم الله بالكتاب والسنة * ويالله العجب من مقالات هي جهالات وضلالات فان هذه المقالة تستلزم رفع التعبد بالكتاب والسنة وأنه لم يبق الا تقليد الرجال الذين هم متعبدون بالكتاب والسنة كتعبد من جاء بعدهم على حد سواء فان كان التعبد بالكتاب والسنة مختصا بمن كانوا في العصور السابقة ولم يبق لهؤلاء الا التقليد لمن تقدمهم ولا يتمكنون من معرفة أحكام الله من كتاب الله وسنة رسوله فما الدليل على هذه التفرقة الباطلة والمقالة الزائفة وهل النسخ الا هذا سبحانك هذا بهتان عظيم *

(المسئلة الثالثة) في تجزي الاجتهاد وهو أن يكون العالم قد تحصل له في بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أولا بل لا بد أن يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسائل فذهب جماعة الى أنه يتجزأ وعزاه الصفي الهندي الى الاكثرين وحكاه صاحب النكت عن أبي علي الجبائي وأبي عبد الله البصري قال ابن دقيق العيد وهو المختار لانها قد تمكن العناية بباب من الابواب الفقهية حتى تحصل المعرفة بمآخذ أحكامه واذا حصلت المعرفة بالمآخذ أمكن الاجتهاد قال الغزالي والرافعي يجوز أن يكون العالم منتصبا للاجتهاد في باب دون باب * وذهب آخرون الى المنع لان المسئلة في نوع من الفقه ربما كان أصلها في نوع آخر منه * احتج الاولون بأنه لو لم يتجزأ الاجتهاد لزم أن يكون المجتهد عالما بجميع المسائل واللازم منتف فكثير من المجتهدين قد سئل فلم يجب وكثير منهم سئل عن مسائل فأجاب في البعض وهم مجتهدون بلا خلاف * ومن ذلك ما روي ان مالكا سئل عن أربعين مسئلة فأجاب في أربع منها وقال في الباقي لا أدري وأجيب بأنه قد يترك ذلك لمانع أو للورع أو لعلمه بأن السائل متعنت وقد يحتاج بعض المسائل الى مزيد بحث يشغل المجتهد عنه شاغل في الحال * واحتج الباقون بأن كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع وأجيب بأن المفروض حصول جميع ما يتعلق بتلك المسئلة ويرد هذا الجواب بمنع حصول ما يحتاج اليه المجتهد في مسألة دون غيرها فان من لا يقتدر على الاجتهاد في بعض المسائل لا يقتدر عليه في البعض الآخر وأكثر علوم

هو المنقول عن الاشاعرة وجمع من غيرهم ولهذا قال المصنف انا لا نتعبد أصلا وفرعا الا بعد البعثة وان اعتمد النووي خلاف ذلك تبعا للحليمي وغيره قال في شرح مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليهم أفضل الصلاة والسلام انتهى وهو خلاف ما عليه الاشاعرة من اهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان أهل الفترة لا يعذبون ولا منافاة بين قوله من مات في الفترة وقوله ان دعوة ابراهيم وغيره بلغتهم كما توهمه بعضهم كالابي في شرح مسلم لان معنى الفترة عدم أرسال رسول اليهم وابراهيم وغيره غير مرسلين الى هؤلاء وان بلغتهم دعوتهم الا ان النووي كغيره لا أثر للفترة عنده بالنسبة لاصل الايمان بل يكتفي في وجوب الايمان ببلوغ دعوة الرسول ولو لغير المرسل اليهم نظرا لان الشرائع بالنسبة للتوحيد كالواحدة لاتفاقها عليه (يتعلق بأحد وذلك (لانتفاء الرسول الموصل له) أي للحكم الى الخلق وانتفاء الرسول الموصل صادق مع وجود الرسول وانتفاء الايصال كما بين مجيء الحكم اليه والتبليغ بان لم يمض زمن يمكن فيه التبليغ ويلزم من انتفاء الرسول كذلك انتفاء ترتب الثواب والعقاب لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اي ولا مثيبين حتى نبعث رسولا ويلزم من انتفاء ترتبهما انتفاء ملزومه من تعلق الحكم (ومعنى استصحاب الحال الذي يحتج به كما سيأتي) في قوله فان وجد في النطق ما يغير الاصل والا فيستصحب الحال فاهنا بيان

معناه وماهناك بيان حكمه (ان يستصحب) في حكم الشيء (الحال أى العدم الاصلي) المنسوب الى الاصل فانه يستدل به عليه
حيث يقال الاصل عدم كذا قال في شرح جمع الجوامع وهو أى العدم الاصلي نفى أى انتفاء مانفاه العقل يعني لم يدرك
وجوده لانه أحاله ولم يثبته الشرع انتهى (عند عدم الدليل الشرعي) الدال على حكم ذلك الشيء لا في الواقع بل في الظاهر (بان) أي بسبب ان (لم يجده المجتهد بعد البحث عنه بقدر الطاقة له) أي قدرته (كأن لم يجد دليلا) شرعيا (على وجوب صوم رجب) بعد البحث عنه كذلك (فيقول) قولا يعتقده (لا يجب) صوم رجب (باستصحاب الحال) أي بسببه وهو متعلق بيقول أولا (أي) باستصحاب (العدم الاصلي وهو حجة جزما) كما قاله بعضهم ومنهم من حكى الخلاف فيه أيضا وكأن الشارح انما لم يلتفت اليه لان تعاريفهم تنافيه ولا ينحصر الجزم بحجية الاستصحاب فيما ذكر بل له صور أخرى كاستصحاب العموم الى وجود المخصص والنص الى ورود الناسخ (اما الاستصحاب المشهور) المتصرف اليه الاسم عند الاطلاق (الذى هو ثبوت) أي اعتقاد ثبوت (أمر) أو ثبوت

الاجتهاد يتعلق بعضها ببعض ويأخذ بعضها بحجزة بعض ولا سيما ما كان من علومه مرجعه الى ثبوت الملكة فانها اذا تمت كان مقتدرا على الاجتهاد في جميع المسائل وان احتاج بعضها الى فريد بحث وان نقصت لم يقتدر على شيء من ذلك ولا يثق من نفسه لتقصيره ولا يثق به الغير لذلك فان ادعى بعض المقصرين بانه قد اجتهد في مسألة فتلك الدعوى يتبين بطلانها بان يبحث معه من هو مجتهد اجتهادا مطلقا فانه يورد عليه من المسالك والمآخذ ما لا يتعلقه(١) قال الزركشي وكلامهم يقتضي تخصيص الخلاف بما اذا عرف بابا دون باب أما مسألة دون مسألة فلا يتجزأ قطعا والظاهر جريان الخلاف في الصورتين وبه صرح الانباري انتهى * ولا فرق عند التحقيق في امتناع تجزي الاجتهاد فانهم قد اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضي وعدم المانع وانما يحصل ذلك للمجتهد المطلق وأما من ادعى الاحاطة بما يحتاج اليه في باب دون باب أو في مسألة دون مسألة فلا يحصل له شيء من غلبة الظن بذلك لانه لا يزال يجوز الغير ماقد بلغ اليه علمه فان قال قد غلب ظنه بذلك فهو مجازف وتتضح مجازفته بالبحث معه *

(المسئلة الرابعة) اختلفوا في جواز الاجتهاد للانبياء صلوات الله عليهم بعد أن أجمعوا على أنه يجوز عقلا تعبدهم بالاجتهاد كغيرهم من المجتهدين حكى هذا الاجماع ابن فورك والاستاذ أبو منصور وأجمعوا أيضا على انه يجوز لهم الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها حكى هذا الاجماع سليم الرازي وابن حزم ☆ وذلك كما قلت وقع من نبينا صلى الله عليه وآله وسلم من ارادته بأن يصالح غطفان على ثمار المدينة وكذلك ما كان قد عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة * فاما اجتهادهم في الاحكام الشرعية والامور الدينية فقد اختلفوا في ذلك على مذاهب ☆

(الاول) ليس لهم ذلك لقدرتهم على النص بنزول الوحي وقد قال سبحانه (ان هو الا وحي يوحى) والضمير يرجع الى النطق المذكور قبله بقوله (وما ينطق عن الهوى) وقد حكى هذا المذهب الاستاذ ابو منصور عن أصحاب الرأي وقال القاضي في التقريب كل من نفى القياس أحال تعبد النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالاجتهاد * قال الزركشي وهو ظاهر اختيار ابن حزم ☆ واحتجوا أيضا بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان اذا سئل ينتظر الوحي ويقول ما أنزل علي في هذا شيء كما قال لما سئل عن زكاة الحمير فقال لم ينزل علي الا هذه الآية الجامعة (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وكذا انتظر الوحي في كثير مما سئل عنه * ومن الذاهبين الى هذا المذهب أبو علي وأبو هاشم (المذهب الثاني) أنه يجوز لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم ولغيره من الانبياء واليه ذهب الجمهور * واحتجوا بان الله سبحانه خاطب نبيه صلى الله عليه وآله وسلم كما خاطب عباده وضرب له الامثال وأمره بالتدبر والاعتبار وهو أجل المتفكرين في آيات الله وأعظم المعتبرين ☆ وأما قوله (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) فالمراد به القرآن لانهم قالوا انما يعلمه بشر ولو سلم لم يدل على نفي اجتهاده لانه صلى الله عليه وآله وسلم اذا كان متعبدا بالاجتهاد وبالوحي لم يكن نطقا عن الهوى بل عن الوحي واذا جاز لغيره من الامة أن يجتهد بالاجماع مع كونه معرضا للخطأ فلأن يجوز لمن هو معصوم عن الخطأ بالاولى ☆ وأيضا قد وقع كثيرا منه صلى الله عليه وآله وسلم ومن غيره من الانبياء فأما منه فمثل قوله (أرأيت لو تمضمضت) (أرأيت لو كان على أبيك دين) وقوله للعباس «إلا الاذخر» ولم ينتظر الوحي في هذا ولا في كثير مما سئل عنه وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم «ألا واني قد أتيت القرآن ومثله معه» وأما من غيره فمثل قصة داود وسليمان * وأما ما احتج به المانعون من أنه صلى الله عليه وآله وسلم لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته واللازم باطل * وبيان الملازمة أن ذلك الذي قاله بالاجتهاد هو حكم من أحكام الاجتهاد ومن لوازم أحكام

(١) قوله لا يتعلقه كذا بالاصل وهو تحريف فلعل صوابه ما يضايقه والله أعلم

بمعنى اثبات (في الزمن الثاني) أي في زمن ما (لثبوته في الزمن الاول) وهو ماقبل ذلك الزمن بان دل الشرع على ثبوته فيه قال التاج السبكي كالصفي الهندي ودوامه انتهى فان أراد أنه دل على الثبوت على وجه

يفهم منه الدوام ويحكم به له فذلك وان اراد انه دل صريحا على الدوام أشكل في كثير من صوره أو أكثرها بل لامعنى للاستصحاب
حينئذ ثم صرح التاج باتفاقهم على انه لابد من استفراغ الجهد في طلب الدليل وعدم وجدانه (فحجة) أى فهو

حجة (عندنا) معاشر الشافعية (دون الحنفية فلازكاة عندنا) بسبب حجيته (في عشرين دينارا ناقصة تروج رواج (العشرين الكاملة) من الدنانير بان يرغب فيها بقيمة الكاملة (بالاستصحاب) لعدم وجوب الزكاة فيها الذى كان في عهده عليه أفضل الصلاة والسلام وسين الاستصحاب قال غير واحد للطلب على القاعدة ومعناه ان الناظر يطلب الآن صحبة مامضى (وأما الادلة فيقدم) عند اجتماعها وتنافي مدلولاتها (الجلى منها) ولو بالدليل كالمؤول بالدليل من حيث معناه بالنسبة للآخر بان يتبادر منه (على الخفى) منها كذلك بالنسبة للاخر وان كان جليا في نفسه كالظاهر بالنسبة للنص (وذلك) أى المذكور من الجلى والخفى (كالظاهر) ولو بالدليل (والمؤول) أى المحمول على معناه المرجوح من غير دليل كما هو ظاهر فان الاول جلى المعنى والثانى خفيه كما علم من

مبحثهما وحيئذ (فيقدم اللفظ في) اى بسبب (معناه الحقيقى) وباعتباره بمعنى أنه يقدم حمله على معناه الحقيقى
لانه ظاهر باعتباره كما تقدم (على) حمله على (معناه) المجازى وعلى مجموع المعنيين لانه باعتبار ذلك مؤول فان دل دليل عليه

الاجتهاد جواز المخالفة اذلاقطع بأنه حكم الله لكونه محتملا للاصابة ومحتملا للخطأ فقد اجيب عنه بمنع كون اجتهاده يكون له حكم اجتهاد غيره فان ذلك انما كان لازما لاجتهاد غيره لعدم اقترانه بما اقترن به اجتهاده صلى الله عليه وآله وسلم من الامر باتباعه * وأما ما احتجوا به من أنه لوكان متعبدا بالاجتهاد لما تأخر في جواب سؤال سائل فقد اجيب عنه بأنه انما تأخر في بعض المواطن لجواز أن ينزل عليه فيه الوحى الذى عدمه شرط في صحة اجتهاده على انه قد يتأخر الجواب لمجرد الاستثبات في الجواب والنظر فيما ينبغي النظر فيه في الحادثة كما يقع ذلك من غيره من المجتهدين

(المذهب الثالث) الوقف عن القطع بشيء من ذلك وزعم الصيرفي في شرح الرسالة أنه مذهب الشافعى لانه حكى الاقوال ولم يختر شيأ منها * واختار هذا القاضى أبو بكر الباقلانى والغزالى ولا وجه للوقف في هذه المسئلة لما قدمنا من الادلة الدالة على الوقوع على انه يدل على ذلك دلالة واضحة ظاهرة قول الله عز وجل (عفا الله عنك لم اذنت لهم) فعاتبه على ما وقع منه ولو كان ذلك بالوحى لم يعاتبه * ومن ذلك ما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم من قوله « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى » أى لو علمت أولا ما علمت آخرا ما فعلت ذلك ومثل ذلك لا يكون فيما عمله صلى الله عليه وآله وسلم بالوحى وامثال ذلك كثيرة كمعاتبته صلى الله عليه وآله وسلم على أخذ الفداء من اسرى بدر بقوله (ما كان لنبى أن يكون له أسرى حتى يثخن في الارض) وكما في معاتبته صلى الله عليه وآله وسلم بقوله تعالى (وإذ تقول للذى انعم الله عليه وانعمت عليه أمسك عليك زوجك) الى آخر ماقصه الله في ذلك في كتابه العزيز * والاستيفاء لمثل هذا يفضى الى بسط طويل وفيما ذكرناه مايغنى عن ذلك ولم يأت المانعون بحجة تستحق المنع أو التوقف لاجلها *

(المسئلة الخامسة) في جواز الاجتهاد في عصره صلى الله عليه وآله وسلم فذهب الاكثرون الى جوازه ووقوعه * واختاره جماعة من المحققين منهم القاضى ومنهم من منع ذلك كما روى عن أبى على وأبى هاشم ومنهم من فصل بين الغائب والحاضر فأجازه لمن غاب عن حضرته صلى الله عليه وآله وسلم كما وقع في حديث معاذ دون من كان في حضرته الشريفة صلى الله عليه وآله وسلم * واختاره الغزالى وابن الصباغ * ونقله الكيا عن أكثر الفقهاء والمتكلمين ومال اليه امام الحرمين * قال القاضى عبد الوهاب إنه الاقوى على أصول أصحابهم قال ابن فورك بشرط تقريره عليه * وقال ابن حزم ان كان اجتهاد الصحابى في عصره صلى الله عليه وآله وسلم في الاحكام كايجاب شيء أو تحريمه فلا يجوز كما وقع من أبى السنابل من الافتاء باجتهاده في الحامل المتوفي عنها زوجها انها تعتد باربعة أشهر وعشر (١) فاخطأ في ذلك وان كان اجتهاده في غير ذلك فيجوز كاجتهادهم فيما يجعلونه علما للدعاء الى الصلاة لانه لم يكن فيه ايجاب شريعة يلزم وكاجتهاد قوم بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم فيمن هم السبعون ألفا الذين يدخلون الجنة ووجوههم كالقمر ليلة البدر فأخطؤا في ذلك وبين لهم النبى صلى الله عليه وآله وسلم من هم ولم يعنفهم في اجتهادهم * ومنهم من قال وقع ظنا لاقطعا واختاره الامدى وابن الحاجب * ومنهم من قال إنه يجوز للحاضر في مجلس النبى صلى الله عليه وآله وسلم أن يجتهد اذا أمره بذلك كما وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم من أمره لسعد بن معاذ أن يحكم في بنى قريظة وان لم يأمره النبى صلى الله عليه وآله وسلم لم يجز له الاجتهاد الا أن

(١) قلت قال الشافعى في الرسالة اخبرنا سفيان بن عيينة عن الزهرى عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبيه أن سبيعة الاسلمية بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها بليال فمر بها أبو السنابل بن بعكك فقال قد تصنعت للازواج انها أربعة أشهر وعشر فذكرت ذلك سبيعة الاسلمية لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال كذب أبو السنابل اوليس كما قال ابو السنابل قد حللت فتزوجى اه وبهذا النقل علمت ان الحامل التى افتى فيها ابو السنابل واقعة مخصوصة وهى سبيعة الاسلمية لامطلق الحامل المتوفي عنها

انعكس الامر (و) يقدم (الموجب) أى المفيد (للعلم) منها (على الموجب) اى المفيد (للظن) ولا يخفى مع ذلك اشكال قوله (وذلك) أى المذكور
من الموجب للعلم والموجب للظن (كالمتواتر) والاحاد سواء اريد بالمعلوم والمظنون منهما معناها اوورودها اما الاول فلان
التواتر لايستلزم العلم بالمعنى بل قد تكون دلالة المتواتر ظنية بل ذلك هو الغالب والعلم بالمعنى بواسطة القرائن لايخص المتواتر بل الاحاد كذلك على ان ارادة العلم بالمعنى تنافي قوله الاتى الا ان يكون عاما الخ لان العام القطعى الدلالة بان قطع بعمومه ودلالته على كل فرد يقدم على الخاص الظنى الدلالة لئلا ينتفى القاطع بالمظنون كما تقدم بيانه اول فصل التعارض وحمل العام في الاستثناء على ظنى الدلالة تعسف وفيه اختلاف معنى المستثنى والمستثنى منه بلا قرينة ولاحاجة وحملهما على القطعيين دلالة لايصيح لامتناع هذا القسم الا ان يكون احدها ناسخا كما تقدم ثم واما الثانى فلان نفس المتواتر لايفيد العلم بوروده اذ وروده ليس معنى له حتى يفيده بل الذى يفيد العلم بوروده انما هو نقله على وجه التواتر مثلا قوله صلى الله عليه وسلم من كذب على متعمدا فليتبوء مقعده من النار متواتر والقطع بوروده لم يستفد من اللفظ للقطع بان هذا اللفظ لاشعار له بالورود عنه صلى الله عليه وسلم ولا
ارتباط له به وانما استفيد من نقله على وجه التواتر وقد يجاب بان المراد الثانى اواعم بمعنى ان قطعى الدلالة مقدم على ظنى الدلالة وقطعى السند مقدم على ظنيه ويحمل التمثيل المذكور على الثانى مع المسامحة فيـه وارادة ان المتواتر يفيد من

يجتهد ويعلم به النبى صلى الله عليه وآله وسلم فيقرره عليه كما وقع من أبى بكر رضى الله عنه في سلب القتيل فانه قال لاها الله اذا لا يعمد الى أسد من أسد الله فيعطيك سلبه فقرره النبى صلى الله عليه وآله وسلم ✡ والحق ماتقدم من التفصيل بين من كان بحضرته صلى الله عليه وآله وسلم فيما نابه من الامر وبين من كان غائبا عنها فيجوز له الاجتهاد وقد وقع من ذلك واقعات متعددة كما وقع من عمرو بن العاص من صلاته بأصحابه وكان جنبا ولم يغتسل بل تيمم وقال سمعت الله تعالى يقول (ولا تقتلوا أنفسكم) فقرره النبى صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك وكما وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم من الامر بالنداء يوم انصرافه من الاحزاب بأنه «لا يصلين أحد الا في بنى قريظة» فتخوف ناس من فوت الوقت فصلوا دون بنى قريظة ✡ وقال آخرون لانصلى الا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وان فات الوقت فما عنف أحدا من الفريقين ✡ ومن أدل ما يدل على هذا التفصيل تقرير معاذ على اجتهاد رأيه لما بعثه الى اليمن وهو حديث مشهور له طرق متعددة ينتهض مجموعها للحجة كما أوضحنا ذلك في مجموع مستقل ✡ ومنه بعثه صلى الله عليه وآله وسلم لعلى قاضيا فقال لا علم لى بالقضاء فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم «اللهم اهد قلبه وثبت لسانه» أخرجه أبو داود والنسائى وابن ماجه والحاكم في المستدرك ✡ ومن ذلك مارواه أحمد في المسند أن ثلاثة وقعوا على امرأة في طهر فأتوا عليا يختصمون في الولد فأقرع بينهم فبلغ النبى صلى الله عليه وآله وسلم فقال لا أعلم فيها الا ماقال على واسناده صحيح وأمثال هذا كثيرة ✡ قال الفخر الرازى في المحصول الخلاف في هذه المسئلة لا ثمرة له في الفقه ✡ وقد اعترض عليه في ذلك ولا وجه للاعتراض لان الاجتهاد الواقع من الصحابى ان قرره النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان حجة وشرعا بالتقرير لا باجتهاد الصحابى وان لم يبلغه كان اجتهاد الصحابى فيه الخلاف المتقدم في قول الصحابى عند من قال بجوازه في عصره صلى الله عليه وآله وسلم (١) وأنكره أو قال بخلافه فليس فى ذلك الاجتهاد فائدة لانه قد بطل بالشرع ✡

(المسئلة السادسة) فيما ينبغى للمجتهد أن يعمله في اجتهاده ويعتمد عليه فعليه أولا أن ينظر فى نصوص الكتاب والسنة فان وجد ذلك فيهما قدمه على غيره فان لم يجده أخذ بالظواهر منهما ومايستفاد بمنطوقهما ومفهومهما فان لم يجد نظر في أفعال النبى صلى الله عليه وآله وسلم ثم في تقريراته لبعض أمته ثم فى الاجماع ان كان يقول بحجيته ثم فى القياس على مايقتضيه اجتهاده من العمل بمسالك العلة كلا أو بعضا ✡ وما أحسن ماقاله الامام الشافعى فيما حكاه عنه الغزالى أنها اذا وقعت الواقعة للمجتهد فليعرضها على نصوص الكتاب فان أعوزه عرضها على الخبر المتواتر ثم الآحاد فان أعوزه لم يخض في القياس بل يلتفت الى ظواهر الكتاب فان وجد ظاهرا نظر فى المخصصات من قياس وخبر فان لم يجد مخصصا حكم به وان لم يعثر على ظاهر من كتاب ولا سنة نظر الى المذاهب فان وجدها مجمعا عليها اتبع الاجماع وان لم يجد اجماعا خاض فى القياس ويلاحظ القواعد الكلية أولا ويقدمها على الجزئيات كما في القتل بالمثقل فتقدم قاعدة الردع على مراعاة الاسم فان عدم قاعدة كلية نظر في المنصوص ومواقع الاجماع فان وجدها في معنى واحد الحق به والا انحدر به الى القياس فان أعوزه تمسك بالشبه ولا يعول على طرد انتهى ✡ واذا أعوزه ذلك كله تمسك بالبراءة الاصلية وعليه عند التعارض بين الادلة أن يقدم طريق الجمع على وجه مقبول فان أعوزه ذلك رجع الى الترجيح بالمرجحات التى سيأتى ذكرها ان شاء الله تعالى ✡

قال الماوردى الاجتهاد بعد النبى صلى الله عليه وآله وسلم ينقسم الى ثمانية أقسام (أحدها) ماكان الاجتهاد مستخرجا من معنى النص كاستخراج علة الربا فهذا صحيح عند القائلين بالقياس (ثانيها) مااستخرجه من شبه النص كالعبد لتردد شبهه بالحر في انه يملك لانه مكلف وشبهه بالبهيمة في أنه لا يملك لانه مملوك فهذا صحيح غير مرفوع عند

(١) كذا بالاصل وفي العبارة سقط ولعله وان بلغه وانكره الخ

حيث تواتره القطع بصحته فليتأمل واذا قدم الموجب للعلم (فيقدم الاول) أى المتواتر لانه موجب العلم على ماتقرر (على الثانى) أى الآحاد الموجب للظن (الا أن يكون) الاول (عاما) والثانى خاصا (فيخص) الاول (بالثانى كما) أى التخصيص

القائلين بالقياس والمنكرين له غير أن المنكرين له جعلوه داخلا في عموم أحد الشبهين (ثالثها) ما كان مستخرجا من عموم النص كالذى بيده عقدة النكاح في قوله (أو يعفو الذى بيده عقدة النكاح) فانه(١) من اجماع النص أحدهما وهذا صحيح بتوصيل بالترجيح اليه (رابعها) مااستخرج من اجماع النص كقوله في المتعة (ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) فيصح الاجتهاد في قدر المتعة باعتبار حال الزوجين (خامسها) مااستخرج من أحوال النص كقوله في التمتع (فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة اذا رجعتم) فاحتمل صيام السبعة اذا رجع في طريقه واذا رجع الى اهله فيصح الاجتهاد في تغليب احدى الحالتين على الأخرى (سادسها) ما استخرج من دلائل النص كقوله (لينفق ذو سعة من سعته) فاستدللنا على تقدير نفقة الموسر بمدين بأن أكثر ماجاءت به السنة في فدية الآدمى أن لكل مسكين مدين واستدللنا على تقدير نفقة المعسر بمد بأنه أقل ماجاءت به السنة في كفارة الوطء أن لكل مسكين مدا (سابعها) مااستخرج من أمارات النص كاستخراج دلائل القبلة لمن خفيت عليه من قوله تعالى (وعلامات وبالنجم هم يهتدون) فيكون الاجتهاد في القبلة بالأمارات والدلائل عليها من هبوب الرياح ومطالع النجوم (ثامنها) ما استخرج من غير نص ولا أصل فاختلف في صحة الاجتهاد فقيل لا يصح حتى يقترن بأصل ☆ وقيل يصح لانه في الشرع أصل انتهى *

وعندى أن من استكثر من تتبع الايات القرانية والاحاديث النبوية وجعل كل ذلك دأبه ووجه اليه همته واستعان بالله عز وجل واستمد منه التوفيق وكان معظم همه ومرمى قصده الوقوف على الحق والعثور على الصواب من دون تعصب لمذهب من المذاهب وجد فيهما ما يطلبه فانهما الكثير الطيب والبحر الذى لا ينزف والنهر الذى يشرب منه كل وارد عليه العذب الزلال والمعتصم الذى يأوى اليه كل خائف فاشدد يديك على هذا فانك إن قبلته بصدر منشرح وقلب موفق وعقل قدحت به الهداية وجدت فيهما كل ماتطلبه من أدلة الاحكام التى تريد الوقوف على دلائلها كائنا ما كان ☆ فان استبعدت هذا المقال واستعظمت هذا الكلام وقلت كما قاله كثير من الناس إن أدلة الكتاب والسنة لا تفى بجميع الحوادث فمن نفسك أتيت ومن قبل تقصيرك أصبت وعلى نفسها براقش تجنى وانما تنشرح لهذا الكلام صدور قوم وقلوب رجال مستعدين لهذه المرتبة العلية

لا تعذل المشتاق في أشواقه	حتى تكون حشاك في أحشائه
لا يعرف الشوق إلا من يكابده	ولا الصبابة الا من يعانيها
دع عنك تعنيفى وذق طعم الهوى	فاذا هويت فعند ذلك عنف

(المسئلة السابعة) اختلفوا في المسائل التى كل مجتهد فيها مصيب والمسائل التى الحق فيها مع واحد من المجتهدين وتلخيص الكلام في ذلك يحصل في فرعين (الفرع الاول) العقليات وهي على أنواع (الاول) مايكون الغلط فيه مانعا من معرفة الله ورسوله كما في اثبات العلم بالصانع والتوحيد والعدل * قالوا فهذه الحق فيها واحد فمن اصابه اصاب الحق ومن أخطأه فهو كافر (النوع الثانى) مثل مسئلة الرؤية وخلق القرآن وخروج الموحدين من النار وما يشابه ذلك فالحق فيها واحد فمن اصابه فقد اصاب ومن اخطأه فقيل يكفر * ومن القائلين بذلك الشافعى فمن أصحابه من حمله على ظاهره ومنهم من حمله على كفران النعم (النوع الثالث) اذا لم تكن المسئلة دينية كما في تركب الاجسام من ثمانية أجزاء وانحصار اللفظ في المفرد والمؤلف قالوا فليس المخطئ فيها

(١) كان محل هذا البياض بالاصل الذى قدرنا كلمتين خلط فيهما الكاتب تخليطا فاحشا بكتب كلمة على أخرى فى الكلمتين والأولى أشبه بيعم والثانية أشبه باستخراج ويظهر لنا ان فى العبارة سقطا وتحريفا ولعل اصل الماوردى والمؤلف هكذا فانه يعم الولى والزوج ويستخرج من عموم النص احدهما والله اعلم

الذى (تقدم) بيانه (من) للبيان (تخصيص الكتاب) الذى هو متواتر بالسنة وان كانت احادا ودخل فى المستثنى منه عكس ذلك وهو صحيح لان في التخصيص تقديم الخاص وما لو كان المتواتر ظنى الدلالة وتساويا في الخصوص أو العموم وتاخر الآحاد ولم يمكن الجمع بينهما لكن المقدم هنا الاحاد لان الصحيح نسخ المتواتر بالاحاد كما تقدم وهذا واراد عليه ولا يجديه الاعتذار عنه بان تركه اياه للعلم به مما سبق لان مااستثناه معلوم مما سبق أيضا ويمكن ان يجاب بانه أراد بهذا الصنيع التنبيه بما ذكره على ماتركه مع الاختصار والتوصل الى تدريب المتعلم بامتحان تنبيهه بما ذكره لما تركه (و) يقدم (النطق) وهو قول الله جل وعلا وقول رسوله صلى الله عليه وسلم كما تقدم ولذا قال (من) للتبعيض أو للبيان (كتاب أو سنة) متواترة أو آحاد (على القياس) بانواعه ولو قطعيا بان قطع بعلة حكم الاصل وبحصولها في الفرع ويمكن أن يقال بالنص على حكم الفرع المخالف لحكم الاصل يتبين اعتبار خصوص الاصل في العلة فلم يقطع بحصولها في الفرع (الا أن يكون النطق عاما) والقياس خاصا (فيخص) النطق العام (بالقياس) الخاص (كما) اى كتخصيص النطق العام بالقياس الذى (تقدم) في مبحث التخصيص بقيده ويرد على اقتصاره على هذا الاستثناء انه تقدم با ثم

ايضا تصحيح جواز نسخ النطق بالقياس فان اعتذر بعلمة مما سبق لم يفد لان ماذكره كذلك ويجاب بما سبق آنفا في نظيره (و) يقدم (القياس الجلى) وهو ماقطع فيه بالغاء الفارق كقياس الامه على العبد

في تقويم حصة الشريك على شريكه الموسر وعتقها عليه اذ يقطع بالغاء الفرق المذكور او كان احتمال الفارق ضعيفا كقياس العمياء على العوراء في المنع من التضحية وان احتمل الفرق بان العمياء ترشد الى المرعى الجيد فترعى فتسمن والعوراء توكل الى نفسها وهي ناقصة البصر فلا ترعى حق الرعى فيكون العور مظنة الهزال لضعفه (على) القياس (الخفى) وهو ماكان احتمال تأثير الفارق فيه قويا كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في وجوب القصاص فان ابا حنيفة رحمه الله يرى ان القتل بمثقل شبه عمد لاقصاص فيه ويفرق بان المحدد وهو المفرق للاجزاء آلة موضوعة للقتل والمثقل كالعصا آلة موضوعة للتأديب بالاصالة فكان ذلك شبهة في قصد القتل فمنعت القصاص ولا يخفى ان قوة احتمال الفرق لاتمنع الغاءه كما تقرر في محله وقد اجيب عن هذا الفرق بان المراد بالمثقل الملحق بالمحدد ما يقتل غالبا كالحجر والدبوس الكبيرين والحريق وهدم الجدار أى ولو كان كونه يقتل غالبا بواسطة خصوص المحل دون كبر الالة كالعصا بالنسبة للمقاتل (وذلك)اى تقديم القياس الجلى على الخفى (كقياس) اى كتقديم قياس (العلة على قياس الشبه) بل وعلى قياس الدلالة كما هو ظاهر (فان وجد في النطق من كتاب أوسنة مايغير الاصل) ولما احتمل الاصل أمورا وتوهم

بآثم ولا المصيب فيها بمأجور اذ هذه ومايشابهها يجرى مجرى الاختلاف في كون ملكه(١) أكبر من المدينة أو أصغر منها ☆ وقد حكى ابن الحاجب في المختصر ان المصيب في العقليات واحد ثم حكى عن العنبرى أن كل مجتهد في العقليات مصيب وحكى أيضا عن الجاحظ أنه لا اثم على المجتهد بخلاف المعاند * قال الزركشى (٢) وأما الحق فجعل الحق فيها واحدا ولكنه يجعل المخطئ في جميعها غير آثم ☆ قال ابن السمعانى وكان العنبرى يقول في مثبتى القدر هؤلاء عظموا الله وفي نافي القدر هؤلاء نزهوا الله وقد استبشع هذا القول منه فانه يقتضى تصويب اليهود والنصارى وسائر الكفار في اجتهادهم قال ولعله أراد أصول الديانات التى اختلف فيها أهل القبلة كالرؤية وخلق الافعال ونحوه وأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فهذا مما يقطع فيه بقول أهل الاسلام ☆ قال القاضى في مختصر التقريب اختلفت الروايات عن العنبرى فقال في أشهر الروايتين انما أصوب كل مجتهد في الذين يجمعهم الله وأما الكفرة فلا يصوبون وفي رواية عنه أنه صوب الكافرين المجتهدين دون الراكبين البدعة * قال ونحن نتكلم معهما يعنى العنبرى والجاحظ فنقول أنتما أولا محجوجان بأن الاجماع قبلكما وبعدكما * ثانيا ان أردتما بذلك مطابقة الاعتقاد للمعتقد فقد خرجتما عن حيز العقلاء وانخرطتما في سلك الانعام وان أردتما الخروج عن عهدة التكليف ونفى الحرج كما نقل عن الجاحظ فالبراهين العقلية من الكتاب والسنة والاجماع الخارجة عن حد الحصر ترد هذه المقالة وأما تخصيص التصويب بأهل الملة الاسلامية فنقول مما خاض فيه المسلمون القول بخلق القرآن وغير ذلك مما يعظم خطره وأجمعوا قبل العنبرى على انه يجب على المرء إدراك بطلانه ☆ وقد حكى القاضى أيضا في موضع آخر عن داود بن على الاصفهانى امام مذهب الظاهر أنه قال بمثل قول العنبرى وحكى قوم عن العنبرى والجاحظ أنهما قالا ذلك فيمن علم الله من حاله استفراغ الوسع في طلب الحق من أهل ملتنا وغيرهم وقد نحا الغزالى نحو هذا المنحى في كتاب التفرقة بين الاسلام والزندقة ☆ وقال ابن دقيق العيد مانقل عن العنبرى والجاحظ ان أراد أن كل واحد من المجتهدين مصيب لما في نفس الامر فباطل وان أريد به أن من بذل الوسع ولم يقصر في الاصوليات يكون معذورا غير معاقب فهذا أقرب لانه قد يعتقد فيه أنه لو عوقب وكلف بعد استفراغه غاية الجهد لزم تكليفه بما لا يطاق قال وأما الذى حكى عنه من الاصابة في العقائد القطعية فباطل قطعا ولعله لا يقوله ان شاء الله تعالى وأما المخطئ في الاصول والمجتهد فلا شك في تأثيمه وتفسيقه وتضليله ☆ واختلف في تكفيره وللاشعرى قولان * قال امام الحرمين وابن القشيرى وغيرهما وأظهر مذهبه ترك التكفير وهو اختيار القاضى في كتاب المتأولين وقال ابن عبد السلام رجع الامام أبو الحسن الاشعرى عند موته عن تكفير أهل القبلة لان الجهل بالصفات ليس جهلا بالموصوف ☆ قال الزركشى وكان الامام أبو سهل الصعلوكى لايكفر فقيل له ألا تكفر من يكفرك فعاد الى القول بالتكفير وهذا مذهب المعتزلة فهم يكفرون خصومهم ويكفر كل فريق منهم الآخر وقد حكى امام الحرمين عن معظم أصحاب الشافعى ترك التكفير وقال انما يكفر من جهل وجود الرب أو علم وجوده ولكن فعل فعلا أو قال قولا أجمعت الامة على أنه لا يصدر ذلك الا عن كافر انتهى * واعلم ان التكفير لمجتهدى الاسلام بمجرد الخطا في الاجتهاد في شىء من مسائل العقل عقبة كؤد لا يصعد اليها الا من لا يبالى بدينه ولا يحرص عليه لانه مبنى على شفا جرف هار وعلى ظلمات بعضها فوق بعض وغالب القول به ناش عن العصبية وبعضه ناش عن شبه واهية ليست من الحجة في شىء ولا يحل التمسك بها في أيسر أمر من أمور الدين فضلا عن هذا الامر الذى هو مزلة الاقدام ومدحضة كثير من علماء الاسلام * والحاصل

(١) لعل أصل المؤلف اذ هذه ومايشابهها يجرى الاختلاف فيها مجرى الاختلاف في كون مملكة كذا أكبر الخ والله اعلم (٢) كذا بالاصل ولعله واما الجبائى والله اعلم

ان الكتاب والسنة ومذهب خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم بدفع ذلك دفعا لاشك فيه ولا شبهة فاياك ان تغتر بقول من يقول منهم انه يدل على ماذهب اليه الكتاب والسنة فان ذلك دعوى باطلة مترتبة على شبهة داحضة وليس هذا المقام مقام بسط الكلام على هذا المرام فموضعه علم الكلام *

(الفرع الثانى) المسائل الشرعية فذهب الجمهور ومنهم الاشعرى والقاضى أبو بكر الباقلانى ومن المعتزلة أبو الهذيل وأبو على وأبو هاشم وأتباعهم الى أنها تنقسم الى قسمين *

(الاول) ماكان منها قطعيا معلوما بالضرورة أنه من الدين كوجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وتحريم الزنا والخمر فليس كل مجتهد فيها بمصيب بل الحق فيها واحد فالموافق له مصيب والمخطىء غير معذور وكفره جماعة منهم لمخالفته للضرورى وان كان فيها دليل قاطع وليست من الضروريات الشرعية فقيل ان قصر فهو مخطىء آثم وان لم يقصر فهو مخطىء غير آثم قال ابن السمعانى ويشبه أن يكون سبب غموضها امتحانا من الله لعباده ليفاضل بينهم في درجات العلم ومراتب الكرامة كما قال تعالى (يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات) وقال (وفوق كل ذى علم عليم) *

(القسم الثانى) المسائل الشرعية التى لاقاطع فيها * وقد اختلفوا في ذلك اختلافا طويلا واختلف النقل عنهم في ذلك اختلافا كثيرا فذهب جمع جم الى أن كل قول من أقوال المجتهدين فيها حق وأن كل واحد منهم مصيب وحكاه الماوردى والرويانى عن الاكثرين ☆ قال الماوردى وهو قول أبى الحسن الاشعرى والمعتزلة * وذهب أبو حنيفة ومالك والشافعى وأكثر الفقهاء الى أن الحق في أحد الاقوال ولم يتعين لنا وهو عند الله متعين لاستحالة ان يكون الشىء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحد حلالا وحراما وقد كان الصحابة رضى الله عنهم يخطىء بعضهم بعضا ويعترض بعضهم على بعض ولو كان اجتهاد كل مجتهد حقا لم يكن للتخطئة وجه ☆ ثم اختلف هؤلاء بعد اتفاقهم على ان الحق واحد هل كل مجتهد مصيب أم لا فعند مالك والشافعى وغيرهما أن المصيب منهم واحد وان لم يتعين وان جميعهم مخطىء الا ذلك الواحد وقال جماعة منهم أبو يوسف إن كل مجتهد مصيب وان كان الحق مع واحد وقد حكى بعض أصحاب الشافعى عن الشافعى مثله * وأنكر ذلك أبو اسحق المروزى وقال انما نسبه اليه قوم من المتأخرين ممن لامعرفة له بمذهبه ☆ قال القاضى أبو الطيب الطبرى واختلف النقل عن أبى حنيفة فنقل عنه أنه قال في بعض المسائل كقولنا وفي بعضها كقول أبى يوسف وقد روى عن أهل العراق وأصحاب مالك وابن شريح وأبى حامد بمثل قول أبى يوسف واستدل ابن كج على هذا باجماع الصحابة على تصويب بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه ولا يجوز اجماعهم على خطأ * قال ابن فورك في المسئلة ثلاثة أقوال (أحدها) أن الحق في واحد وهو المطلوب وعليه دليل منصوب فمن وضع النظر موضعه أصاب ومن قصر عنه وفقد الصواب فهو مخطىء ولا اثم عليه ولا نقول انه معذور لان المعذور من يسقط عنه التكليف لعذر في تركه كالعاجز عن القيام في الصلاة وهو عندنا قد كلف اصابة العين لكنه خفف أمر خطابه وأجر على قصده الصواب وحكمه نافذ على الظاهر وهذا مذهب الشافعى وأكثر أصحابه وعليه نص في كتاب الرسالة وأدب القاضى (والثانى) أن الحق واحد الا أن المجتهدين لم يتكلفوا اصابته وكلهم مصيبون لما كلفوا من الاجتهاد وان كان بعضهم مخطئا (والثالث) أنهم كلفوا الرد الى الاشبه على طريق الظن انتهى * وذهب قوم الى أن الحق واحد والمخالف له مخطىء آثم ويختلف خطؤه على قدر ما يتعلق به الحكم فقد يكون كبيرة وقد يكون صغيرة ☆ ومن القائلين بهذا القول الاصم والمريسى وابن علية وحكى عن أهل الظاهر وعن جماعة من الشافعية وطائفة من الحنفية وقد طول أئمة الاصول الكلام في هذه المسئلة وأوردوا من الادلة مالا تقوم به الحجة واستكثر من ذلك الرازى في المحصول ولم يأتوا بما يشفى طالب الحق ☆

أته خلاف الحال فسره بقوله (أى العدم الاصلى الذى يعبر عن استصحابه باستصحاب الحال فواضح أنه يعمل بالنطق بان يعتقد مادل عليه (وألا أى وان لم يوجد) في النطق (ذلك) أى ما يغير الاصل (فيستصحب الحال) وبين بقوله (أى العدم الاصلى) أن المراد بالحال هنا هو المراد فيما تقدم آنفا بالاصل لئلا يتوهم من اختلاف التعبير اختلاف المعنى وبين المراد بالاستصحاب بقوله (أى يعمل به) اى يعتقد وظاهر انما يغير الاصل من النطق شامل لمنطوقه ومفهومه كيف لا والمفهوم مدلول اللفظ كما يستفاد من تعريفه بانه مادل عليه اللفظ لافي محل النطق بل وللقياس على مافيه فانه يستفاد من حكم الاصل المدلول للنطق بملاحظة عليه ثبوت حكمه في غيره مما وجدت فيه علته وبذلك يندفع ما للشارح التاج هنا وكأنه توهم ان المراد بالنطق هنا المنطوق المقابل للمفهوم وهو سهو قطعا (ومن شرط) اى من شروط (المفتى) واتى بمن نظرا لكل من المتعاطفات وحده او لان من شروطه ايضا امورا اخر لايتنا ولها اسم الآلة كالبلوغ والعقل فلا حاجة لما تكلفه التاج (وهو المجتهد) يحتمل ارادة اتحادهما مفهوما وارادة اتحادهما ماصدقا ولعل الثانى اقرب (ان يكون عالما) علما تصديقيا (بالفقه) بمعناه السابق اول الكتاب لفساده هنا بل بمعنى المسائل وههنا اصلا وفرعا خلافا ومذهبا تمييزات محولة عن المضاف الى الفقه وعلى هذا فمراد الشارح تفسير المعنى لاتقدير الاعراب بقوله (أى) عالما

(بمسائل الفقه) اى بالمسائل التى هي الفقه وأبدل منها اوبينها بقوله (قواعده) وهي صوره الكلية (وفروعه) المندرجة تحتها ولعل المعتبر فانه لايتصور العلم بجميعها فانها لاتتناهى وتتزايد بتزايد الازمان والافكار جملة يتمكن من العلم بها من استخراج مايرد عليه

(و) عالما (بما فيها) اى في مسائله (من الخلاف) حيث كانت ذات خلاف وانما اشترط علمه بما فيها من الخلاف (ليذهب) اى ليتمكن من ان يذهب (الى قول كائن (منه) اى من الخلاف اى من اقواله بأن لا يخرج عنه ولو ملفقا منه كالتفصيل الموافق كلا من القولين مثلا بأحد شقيه (و) ليتمكن من ان (لايخالفه) بالخروج عنه بالكلية (بأن يحدث قولا آخر) مغايرا له رأسا اذ لو لم يعلم الخلاف لم يأمن من مخالفته لذلك وفهم من ذلك امتناع احداث القول المذكور وانما امتنع (لاستلزام اتفاق من قبله لعدم ذهابهم كلا وبعضا (اليه) ولو على وجه التجويز دون الاعتماد بذهابهم الى مايخالفه (على نفيه) والمجمع على نفيه يمتنع القول به لامتناع مخالفة الاجماع وظاهر انه لايجب حفظ جميع مسائل الخلاف بل يكفي ان يعلم اويظن ان

ماذهب اليه غير خارق للخلاف اخذا مما يأتي في اشتراط معرفة مواقع الاجماع ولم يفصح الشارع عن معنى قوله ومذهبا وقد يعطف على خلافا من باب عطف المسبب على سببه لان العلم بالخلاف سبب لعلم مايسوغ الذهاب اليه حينئذ وهو مالايكون خارقا لذلك الخلاف وقد يراد

وههنا دليل يرفع النزاع ويوضح الحق ايضاحا لايبقى بعده ريب لمرتاب وهو الحديث الثابت في الصحيح من طرق ان الحاكم اذا اجتهد فأصاب فله أجران وان اجتهد فأخطأ فله اجر فهذا الحديث يفيدك ان الحق واحد وان بعض المجتهدين يوافقه فيقال له مصيب ويستحق أجرين وبعض المجتهدين يخالفه ويقال له مخطىء واستحقاقه الاجر لايستلزم كونه مصيبا واسم الخطأ عليه لايستلزم أن لايكون له أجر فمن قال كل مجتهد مصيب وجعل الحق متعددا بتعدد المجتهدين فقد أخطأ خطأ بينا وخالف الصواب مخالفة ظاهرة فان النبى صلى الله عليه وآله وسلم جعل المجتهدين قسمين قسما مصيبا وقسما مخطئا ولو كان كل واحد منهم مصيبا لم يكن لهذا التقسيم معنى * وهكذا من قال أن الحق واحد ومخالفه آثم فان هذا الحديث يرد عليه ردا بينا ويدفعه دفعا ظاهرا لان النبى صلى الله عليه وآله وسلم سمى من لم يوافق الحق في اجتهاده مخطئا ورتب على ذلك استحقاقه للأجر فالحق الذى لاشك فيه ولاشبهة أن الحق واحد ومخالفه مخطىء مأجور اذا كان قد وفى الاجتهاد حقه ولم يقصر في البحث بعد احرازه لما يكون به مجتهدا * ومما يحتج به على هذا حديث القضاة ثلاثة فانه لو لم يكن الحق واحدا لم يكن للتقسيم معنى ومثله قوله صلى الله عليه وآله وسلم لامير السرية وان طلب منك أهل حصن النزول على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله فانك لاتدرى أتصيب حكم الله فيهم أم لا * وما أشنع ماقاله هؤلاء الجاعلون لحكم الله عز وجل متعددا بتعدد المجتهدين تابعا لما يصدر عنهم من الاجتهادات فان هذه المقالة مع كونها مخالفة للادب مع الله عز وجل ومع شريعته المطهرة هى أيضا صادرة عن محض الرأى الذى لم يشهد له دليل ولاعضدته شبهة تقبلها العقول وهى أيضا مخالفة لاجماع الامة سلفها وخلفها فان الصحابة ومن بعدهم في كل عصر من العصور مازالوا يخطئون من خالف في اجتهاده ماهو أنهض مما تمسك به ومن شك في ذلك وأنكره فهو لايدرى بما في بطون الدفاتر الاسلامية بأسرها من التصريح في كثير من المسائل بتخطئة بعضهم لبعض واعتراض بعضهم على بعض * وأما الاستدلال من القائلين بهذه المقالة بمثل قصة داود وسليمان فهو عليهم لالهم فان الله سبحانه وتعالى صرح في كتابه العزيز بان الحق هو ماقاله سليمان ولو كان الحق بيد كل واحد منهما لما كان لتخصيص سليمان بذلك معنى * وأما استدلالهم بمثل قوله تعالى (ماقطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فباذن الله) فهو خارج عن محل النزاع لان الله سبحانه قد صرح في هذه الآية بأن ماوقع منهم من القطع والترك هو باذنه عز وجل فافاد ذلك أن حكمه في هذه الحادثة بخصوصها هو كل واحد من الامرين وليس النزاع الا فيما لم يرد النص فيه بخصوصها هو كل واحد من الامرين (١) وأن حكمه على التخيير بين أمور يختار المكلف ماشاء منها كالواجب المخير أو ان حكمه يجب على الكل حتى يفعله البعض فيسقط عن الباقين كفروض الكفايات فتدبر هذا وافهمه حق فهمه * وأما استدلالهم بتصويب كل طائفة ممن صلى قبل الوصول الى بنى قريظة لمن خشى فوت الوقت وممن ترك الصلاة حتى وصل الى بنى قريظة امتثالا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم (لايصلين أحد الا في بنى قريظة) فالجواب عنه كالجواب عما قبله على أن ترك التثريب لمن قد عمل باجتهاده لايدل على أنه قد أصاب الحق بل يدل على أنه قد أجزأه ماعمله باجتهاده وصح صدوره عنه لكونه قد بذل وسعه في تحرى الحق وذلك لايستلزم أن يكون هو الحق الذى طلبه الله من عباده وفرق بين الاصابة والصواب فان اصابة الحق هو الموافقة بخلاف الصواب فانه قد يطلق على من أخطأ الحق ولم يصبه من حيث كونه قد فعل ما كلف به واستحق الاجر عليه وان لم يكن مصيبا للحق وموافقا له * واذا عرفت هذا حق معرفته لم تحتج الى زيادة عليه وقد حرر الصفى الهندى هذه المسئلة ومافيها من المذاهب تحريرا جيدا فقال الواقعة التى وقعت إما أن يكون عليها

(١) كذا بالاصل ولا يخفى عليك ركة هذه العبارة وان كان المراد ظاهرا فلعل الاصل فيما لم يرد النص فيه بخصوصه أن حكم الله فيه هو كل واحد من الامرين

به المتفق عليه بقرينة مقابلته بالخلاف فيكون اشارة الى اشتراط معرفة مواقع الاجماع وللشارح فيه كلام بينت مافيه في الاصل نعم اشتراط
كونه عالما بالخلاف انما هو كما قال السبكي لايقاع الاجتهاد لالكونه صفة فيه وماذكره المصنف من اشتراط كونه عالما بالفقه

مخالف لتصريح غيره بعدم اشتراطه الذي جزم به في جمع الجوامع وشرحه لكن في حواشي المولى سعد الدين عن الامام حجة الاسلام وأما الكلام وفروع الفقه فلا حاجة اليهما كيف والفروع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد نعم انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسة فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان انتهى . فيجوز أن يحمل ماذكره المصنف على الاشتراط بالنسبة لتحصيل منصب الاجتهاد في هذه الازمان (وأن يكون كامل الآلة) والالة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله (في الاجتهاد) أي بسببه ومن جهته بأن يستكمل من الآلات وهي الوسائط بينه وبين الاجتهاد مايتوقف عليه الاجتهاد وقوله (عارفا) اي مصدقا خبر بعد خبر وهو من قبيل ذكر الاخص بعد الاعم للاهتمام بهذا الاخص مع تفصيله الاعم في الجملة (بما يحتاج اليه في استنباط الاحكام) أى أخذها من أدلتها (من النحو) ومنه التصريف (واللغة) وهي الالفاظ الموضوعة بأن يعرف معانيها ولو بالقوة فيما يظهر لدليل بأن يتمكن من معرفة معاني مايرد عليه من الالفاظ بمراجعة كتب اللغة والبلاغة من المعاني والبيان (ومعرفة الرجال) ظاهره العطف على

نص أولا فان كان الاول فاما أن يجده المجتهد أولا الثاني على قسمين لانه اما أن يقصر في طلبه أولا يقصر فان وجده وحكم بمقتضاه فلا كلام وان لم يحكم بمقتضاه فان كان مع العلم بوجه دلالته على المطلوب فهو مخطئ وآثم وفاقا وان لم يكن مع العلم ولكن قصر في البحث عنه فكذلك وان لم يقصر بل بالغ في الاستكشاف والبحث ولم يعثر على وجه دلالته على المطلوب فحكمه حكم مالم يجده مع الطلب الشديد وسيأتي * وان لم يجده فان كان التقصير في الطلب فهو مخطئ وآثم وان لم يقصر بل بالغ في التنقيب عنه وأفرغ الوسع في طلبه ومع ذلك لم يجده فان خفي عليه الراوي الذي عنده النص أو عرفه ومات قبل وصوله اليه فهو غير آثم قطعا وهل هو مخطئ أو مصيب على الخلاف الاتي فيما لانص فيه والاولى بأن يكون مخطئا وأما التخيير يقال فيها (١) فاما أن يقال لله فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أولا بل اجماع وتابع لاجتهاد المجتهدين فهذا الثاني من قول من قال كل مجتهد مصيب . وهو مذهب جمهور المتكلمين كالشيخ أبي الحسن الاشعري والقاضي والغزالي والمعتزلة كأبي الهذيل وأبي علي وأبي هاشم واتباعهم ونقل عن الشافعي وابي حنيفة والمشهور عنهما خلافه * فان لم يوجد في الواقعة حكم معين فهل وجد فيها مالو حكم الله تعالى فيها بحكم لما حكم الا به أو لم يوجد ذلك والاول هو القول بالاشبه وهو قول كثير من المصوبين واليه صار أبو يوسف ومحمد بن الحسن وابن شريح في احدى الروايتين عنه قال وأما الثاني فقول الخلص من المصوبة انتهى *

(المسئلة الثامنة) لايجوز أن يكون لمجتهد في مسئلة قولان متناقضان في وقت واحد بالنسبة الى شخص واحد لأن دليلهما ان تعادلا من كل وجه ولم يمكن الجمع ولا الترجيح وجب عليه الوقف وان امكن الجمع بينهما وجب عليه المصير الى الصورة الجامعة بينهما وان ترجح أحدهما على الآخر تعين عليه الاخذ به وبهذا يعلم امتناع أن يكون له قولان متناقضان في وقت واحد باعتبار شخص واحد * وأما في وقتين فجائز لجواز تغير الاجتهاد الاول وظهور ماهو أولى بأن يأخذ به مما كان قد أخذ به ☆ وأما بالنسبة الى شخصين فيكون ذلك على اختلاف المذهبين المعروفين عند تعادل الامارتين فمن قال بالتخيير جوز ذلك له ☆ ومن قال بالوقف لم يجوز فان كان للمجتهد قولان واقعان في وقتين فالقول الاخر رجوع عن القول الاول بدلالته على تغير اجتهاده الاول * واذا أفتى المجتهد مرة بما أدى اليه اجتهاده ثم سئل ثانيا عن تلك الحادثة فاما أن يكون ذاكرا لطريق الاجتهاد الاول أولا يكون ذاكرا فان كان ذاكرا جاز له الفتوى به وان نسيه لزمه أن يستأنف الاجتهاد فان اداه اجتهاده الى خلاف فتواه في الاول أفتى بما أدى اليه اجتهاده ثانيا وان أدى الى موافقة ماقد أفتى به أولا (٢) وان لم يستأنف الاجتهاد لم يجز له الفتوى ☆ قال الرازي في المحصول ولقائل أن يقول لما كان الغالب على ظنه أن الطريق الذي تمسك به كان طريقا قويا حصل له الان ظن أن ذلك القوي حق جاز له الفتوى به لان العمل بالظن واجب واما اذا حكم المجتهد باجتهاده فليس له ان ينقضه اذا تغير اجتهاده وترجح له يخالف الاجتهاد الاول لان ذلك يؤدي الى عدم استقرار الاحكام الشرعية * وهكذا ليس له ان ينقض باجتهاده ماحكم به حاكم آخر باجتهاده لانه يؤدي الى ذلك ويتسلسل وتفوت مصلحة نصب الحكام وهي فصل الخصومات مالم يكن ماحكم به الحاكم الاول مخالفا

(١) قوله وأما التخيير يقال فيها الخ كذا هذه العبارة بالأصل الذي وقع لنا وعوارها ظاهر فلعل الصواب وأما التي لانص فيها فاما أن يقال لله فيها قبل اجتهاد المجتهد حكم معين أولا بل اجماع أو تابع الخ أى بل فيها اجماع المجتهدين أوحكم تابع لاجتهادهم والله أعلم

(٢) كذا بالاصل من غير ذكر الجواب الذي يتم به الكلام ولعله حذفه للعلم به من المقام والتقدير فالامر ظاهر او فذاك اوفيها

لدليل قطعى فان كان مخالفا للدليل القاطع نقضه اتفاقا واذا حكم المجتهد بما يخالف اجتهاده فحكمه باطل لانه متعبد بما أدى اليه اجتهاده وليس له ان يقول بما يخالفه ولا يحل له ان يقلد مجتهدا آخر فيما يخالف اجتهاده بل يحرم عليه التقليد مطلقا اذا كان قد اجتهد في المسئلة فاداه اجتهاده الى حكم ولا خلاف في هذا * واما قبل أن يجتهد فالحق أنه لا يجوز له تقليد مجتهد آخر مطلقا ☆ وقيل يجوز له فيما يخصه من الاحكام لا فيما لا يخصه فلا يجوز ☆ وقيل يجوز له تقليد من هو أعلم منه * وقيل يجوز له أن يقلد مجتهدا من مجتهدى الصحابة ولاهل الاصول في هذه المباحث كلام طويل وليست محتاجة الى التطويل فان القول فيها لا مستند له الا محض الرأى

﴿ المسئلة التاسعة ﴾ في جواز تفويض المجتهد ☆ قال الرازى في المحصول اختلفوا في انه هل يجوز أن يقول الله تعالى للنبى صلى الله عليه وآله وسلم أو للعالم احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فقطع بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة وقطع جمهور المعتزلة بامتناعه وتوقف الشافعى في امتناعه وجوازه وهو المختار انتهى ☆ ولا خلاف في جواز التفويض الى النبى صلى الله عليه وآله وسلم أو المجتهد أن يحكم بما رآه بالنظر والاجتهاد وانما الخلاف في تفويض الحكم بما شاء المفوض وكيف اتفق له * واستدل من قال بالجواز بأنه ليس بممتنع لذاته والاصل عدم امتناعه لغيره وهذا الدليل ساقط جدا وتفويض من كان ذا علم بان يحكم بما أراد من غير تقييد بالنظر والاجتهاد مع كون الاحكام الشرعية تختلف مسالكها وتتباين طرائقها ولا علم للعبد بما عند الله عز وجل فيها ولا بما هو الحق الذى يريده من عباده ولا ينبغى لمسلم أن يقول بجوازه ولا يتردد في بطلانه فان العالم الجامع لعلوم الاجتهاد المتمكن من النظر والاستدلال اذا بحث وفحص وأعطى النظر حقه فليس معه الا مجرد الظن بأن ذلك الذى رجحه وقاله هو الحق الذى طلبه الله عز وجل فكيف يحل له أن يقول ما أراد ويفعل ما اختار من دون نظر واجتهاد وكيف يجوز مثل ذلك على الله عز وجل مع القطع بأن هذا العالم الذى زعم الزاعم جواز تفويضه مكلف بالشريعة الاسلامية لانه واحد من أهلها مأخوذ بما أخذوا به مطلوب منه ما طلب منهم فما الذى رفع عنه التكليف الذى كلف به غيره وما الذى أخرجه مما كان فيه من الخطاب بما كلف به وهل هذه المقالة الا مجرد جهل بحت ومجازفة ظاهرة وكيف يصح أن يقال بتفويض العبد مع جهله بما في أحكام الله من المصالح فان من كان هكذا قد يقع اختياره على ما فيه مصلحة وعلى ما لا مصلحة فيه * وأما الاستدلال بقوله سبحانه (كل الطعام كان حلا لبنى اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه) فهو خارج عن محل النزاع لان هذا تفويض لنبى من أنبياء الله وهم معصومون من الخطأ واذا وقع منهم نادرا فلا يقرون عليه وجميع إصدارهم وايرادهم هو بوحى من الله عز وجل أو باجتهاد يقرره الله عز وجل ويرضاه وهكذا يقال فيما استدلوا به من اجتهادات نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ووقوع الجوابات منه على ما سئله من دون انتظار الوحى وبمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لو استقبلت من أمرى ما استدبرت وبمثل قوله لما سمع أبيات قتيلة بنت الحرث لو بلغنى هذا لمننت عليه أى على أخيها النضر بن الحرث أحد أسرى بدر والقصة والشعر معروفان ☆ وأما اعتذار من اعتذر عن القائل بصحة ذلك بأنه انما قال بالجواز ولم يقل بالوقوع فليس هذا الاعتذار بشىء فان تجويز مثل هذا على الله عز وجل مما لا يحل لمسلم أن يقول به ☆ وقد عرفت أن لا خلاف في جواز التفويض الى الانبياء والى المجتهدين بالنظر والاجتهاد فليس محل النزاع الا التفويض الى من كان من أهل العلم أن يحكم بما شاء وكيف اتفق وحينئذ يتبين لك أن غالب ما جاؤوا به جهل على جهل وظلمات بعضها فوق بعض ☆

﴿ الفصل الثانى في التقليد وما يتعلق به من أحكام المفتى والمستفتى وفيه ست مسائل ﴾

﴿ المسئلة الاولى ﴾ في حد التقليد والمفتى والمستفتى ☆ أما التقليد فأصله في اللغة مأخوذ من القلادة التى يقلد

النحو ولا يخفى فساده اذ المعنى حينئذ أن يكون عارفا بمعرفة الرجال ويحتمل عطفه على أن يكون عالما بالفقه أو على الاجتهاد اى ومن شرطه معرفة الرجال ومعرفة تفسير الآيات أو أن يكون كامل الآلة في الاجتهاد وفي معرفة الرجال وفي تفسير الآيات بأن يستكمل أقل ما يكفى في تلك المعرفة من أسبابها وقد يخالف ذلك قول الشارح الآتى وما ذكره الخ الا أن يكون نظر فيه الى جانب المعنى دون قضية اللفظ أو نصبه على المفعول معه بعارفا أو يكون وبالجملة فالمراد انه يشترط معرفة حال الرجال (الراوين للاخبار) في القبول والرد (ليأخذ برواية المقبول منهم دون المجروح) اذ لو لم يعرف ذلك فقد يعكس أو يعمل بروايتهما عند امكان العمل بهما أو يتعارضان عند عدم امكان العمل بهما فيرجح رواية المردود أو يتوقف حيث لا مرجح قال في جمع الجوامع ويكفى في زماننا الرجوع الى أئمة ذلك انتهى (و) معرفة (تفسير الآيات الواردة فى) بيان (الاحكام) اى له (و) معرفة (تفسير الاخبار الواردة في) بيان (ذلك) المذكور من الاحكام اى له بأن يكون عالما بمواقعها متمكنا عند الحاجة من الرجوع اليها ومن فهم معانيها وان لم يحفظ متونها وانما اشترط معرفة ما ذكر ليوافق ذلك أى ليكون متمكنا من موافقة ذلك التفسير أو المذكور من الايات أو الاخبار (في اجتهاده) وكان فائدة قوله (ولا يخالفه) مع ماقبله الاشارة الى أن المراد عدم المخالفة وهى أعم من الموافقة اذ تشمل

أى تصديقه (بقواعد الاصول) أى بمسائل أصول الفقه بخلاف أصول الدين كما قاله حجة الاسلام الغزالى ومن وافقه وجزم به في جمع الجوامع لكن قال الرافعى عن الاصحاب من شروط الاجتهاد معرفة أصول العقائد قال الغزالى وعندى انه يكفي اعتقاد جازم ولا يشترط معرفتها على طريق المتكلمين انتهى ولا يخفى وجاهة ماذ كره حجة الاسلام ذلك الحبر الامام ويمكن حمل كلام الاصحاب عليه (وغير ذلك) مما فصل في المطولات كمعرفة مواقع الاجماع قال حجة الاسلام بحيث يعرف انه ماأدى اليه اجتهاده ليس مخالفا للاجماع بأن يعلم انه موافق لمذهب أوواقعة تجددت لاخوض فيها لاهل الاجماع انتهى ومعرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول وشرط المتواتر والآحاد والصحيح والضعيف نعم حقق السبكى ان ماذ كر من معرفة حال الرجال ومواقع الاجماع ومابعده شروط لايقاع الاجتهاد

غيره بها ومنه تقليد الهدى فكان المقلد جعل ذلك الحكم الذى قلد فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلده (١) وفي الاصطلاح هو العمل بقول الغير من غير حجة فيخرج العمل بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والعمل بالاجماع ورجوع العامى الى المفتى ورجوع القاضى الى شهادة العدول فانها قدقامت الحجة في ذلك أما العمل بقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وبالاجماع فقد تقدم الدليل على ذلك في مقصد السنة وفي مقصد الاجماع وأما رجوع القاضى الى قول الشهود فالدليل عليه مافي الكتاب والسنة من الامر بالشهادة والعمل بها وقد وقع الاجماع على ذلك وأما رجوع العامى الى قول المفتى فللاجماع على ذلك ويخرج عن ذلك قبول رواية الرواة فانه قددل الدليل على قبولها ووجوب العمل بها وأيضا ليست قول الراوى بل قول من روى عنه ان كان ممن تقوم به الحجة ☆ وقال ابن الهمام في التحرير التقليد العمل بقول من ليس قوله احدى الحجج بلا حجة وهذا الحد أحسن من الذى قبله * وقال القفال هو قبول قول القائل وأنت لاتعلم من أين قاله * وقال الشيخ أبو حامد والاستاذ أبو منصور هو قبول القول من غير حجة تظهر على قوله * وقيل هو قبول قول الغير دون حجته أى حجة القول * والاولى أن يقال هو قبول رأى من لاتقوم به الحجة بلا حجة وفوائد هذه القيود معروفة بما تقدم ☆ وأما المفتى فهو المجتهد وقد تقدم بيانه ومثله قول من قال أن المفتى الفقيه لان المراد به المجتهد في مصطلح أهل الاصول ☆ والمستفتى من ليس بمجتهد أومن ليس بفقيه وقد عرفت من حد المقلد على جميع الحدود المذكورة أن قبول قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم والعمل به ليس من التقليد في شىء لان قوله صلى الله عليه وآله وسلم وفعله نفس الحجة ☆ قال القاضى حسين في التعليق لاخلاف أن قبول قول غير النبى صلى الله عليه وآله وسلم من الصحابة والتابعين يسمى تقليدا وأما قبول قوله صلى الله عليه وآله وسلم فهل يسمى تقليدا فيه وجهان يبتنيان على الخلاف في حقيقة التقليد ماذا هو وذكر الشيخ أبو حامد أن الذى نص عليه الشافعى أنه يسمى تقليدا فانه قال في حق قول الصحابى لما ذهب الى أنه لايجب الاخذ به مانصه وأما أن يقلده فلم يجعل الله ذلك لاحد بعد رسول الله صلى الله وآله وسلم انتهى * ولا يخفاك ان مراده بالتقليد هنا غير ماوقع عليه الاصطلاح ولهذا قال الرويانى في البحر أطلق الشافعى على جعل القبول من النبى صلى الله عليه وآله وسلم تقليدا ولم يرد حقيقة التقليد وانما اراد القبول من غير السؤال عن وجهه وفي وقوع اسم التقليد عليه وجهان * قال والصحيح من المذهب أنه يتناول هذا الاسم ☆ قال الزركشى في البحر وفي هذا اشارة الى رجوع الخلاف الى اللفظ وبه صرح امام الحرمين في التلخيص حيث قال وهو اختلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوى التحقيق انتهى * وبهذا تعرف أن التقليد بالمعنى المصطلح لايشمل ذلك وهو المطلوب ☆ قال ابن دقيق العيد ان قلنا أن الانبياء لايجتهدون فقد علمنا أن سبب أقوالهم الوحى فلا يكون تقليدا وان قلنا انهم يجتهدون فقد علمنا أن السبب أحد الامرين إما الوحى أو الاجتهاد وعلى كل تقدير فقد علمنا السبب واجتهادهم اجتهاد معلوم العصمة انتهى * وقد نقل القاضى في التقريب الاجماع على ان الآخذ بقول النبى صلى الله عليه وآله وسلم والراجع اليه ليس بمقلد بل هو صائر الى دليل وعلم يقين انتهى ☆

(المسئلة الثانية) اختلفوا في المسائل العقلية وهي المتعلقة بوجود البارىء وصفاته هل يجوز التقليد فيها أم لا فحكى الرازى في المحصول عن كثير من الفقهاء أنه يجوز ولم يحكه ابن الحاجب في المختصر الا عن العنبرى وذهب

(١) أى المجتهد ولم يضمر له مع تقدمذ كره لئلا يتوهم عوده على المقلد اسم فاعل فان الوجه حينئذ أن يقال المتقلد بزيادة التاء وان كان يمكن ان يتكلف لتصحيحه بأن يقال انه بقبوله لقول المجتهد مقلد نفسه بنفسه ووجه جعله كالقلادة في عنق المجتهد انه بتقليده له كأنه طوقه مافي ذلك الحكم من تبعة ان كانت وجعلها في عنقه .

لا للقيام صفة الاجتهاد به قال الشارح في جمع الجوامع وهو ظاهر وهو كما قال (ومن شرط) أى شروط (المستفتى) الجمهور اى من يطلب الفتيا من غيره ويسوغ له العمل بفتيا غيره من حيث انه كذلك وهي جواب الحادثة وأتى بمن لانه يشترط أيضا التميز

كما هو ظاهر وان لا يكون ملتزما لمذهب معين على أحد أقوال ستأتي وأن لا يكون استفتاؤه عما يمتنع التقليد فيه وبهذا مع ما تقدم فيه
ومن شرط المفتي يستغني عما تكلفه التاج مما فيه ما بينته في الاصل (ان يكون من أهل) جواز (التقليد) بأن لا يكون فيه
من أهل الاجتهاد عاميا محضا كان أولا لكنه لم يبلغ منصب الاجتهاد كما أشار الى ذلك المصنف بقوله الآتي وليس للعالم ان يقلد فان فيه اشارة قوية لطيفة الى تفسير أهل التقليد بمن عدا العالم أي المجتهد وبهذا يظهر ان في كلام المصنف ما يفيد معرفة المقلد وانه لا دور في كلامه خلافا لما زعمه التاج كما بيناه في الاصل وسيأتي معنى التقليد وانما كان من شرطه ما ذكر لان الاخذ بفتيا الغير تقليد له كما أشار اليه بقوله (فيقلد) بالرفع جوازا بل وجوبا بسبب أنه من أهل التقليد (المفتي) أي المجتهد العدل المعلوم أهليته وعدالته بأن اشتهر بهما أو المظنون بهما بأن انتصب للفتيا والناس يستفتونه وان كان قاضيا وكذا غير العدل اذا علم بالقرائن صدقه أو اعتقده فيما يظهر (في الفتيا) أي في جواب ما سأله هو أو غيره عنه أي أو اجاب به من غير سؤال اي يأخذ بجوابه بأن يعتقده واختلفوا في جواز التقليد في مسائل الاعتقاد
والتحقيق كما قاله التاج السبكي الجواز حيث حصل به الجزم الخالي عن احتمال شك او وهم اي بالفعل وخرج بالمجتهد المقلد فالاصح
انه ان كان قادرا على التفريع والترجيح وهذا كما صرح به الامدي مجتهد المذهب لان هذا الشرط انما ينطبق عليه جاز له

الجمهور الى أنه لا يجوز وحكاه الاستاذ أبو اسحق في شرح الترتيب عن اجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم
من الطوائف * قال أبو الحسين بن القطان لا نعلم خلافا في امتناع التقليد في التوحيد * وحكاه ابن السمعاني
عن جميع المتكلمين وطائفة من الفقهاء * وقال امام الحرمين في الشامل لم يقل بالتقليد في الاصول الا الحنابلة
وقال الاسفرائني لا يخالف فيه الا أهل الظاهر * واستدل الجمهور بأن الامة أجمعت على وجوب معرفة الله عز
وجل وانها لا تحصل بالتقليد لان المقلد ليس معه الا الأخذ بقول من يقلده ولا يدري أهو صواب أم خطأ * قال
الاستاذ أبو منصور فلو اعتقد من غير معرفة بالدليل فاختلفوا فيه فقال أكثر الأئمة انه مؤمن من أهل الشفاعة
وان فسق بترك الاستدلال وبه قال أئمة الحديث * وقال الاشعري وجمهور المعتزلة لا يكون مؤمنا حتى يخرج
فيها عن جملة المقلدين انتهى * فيالله العجب من هذه المقالة التي تقشعر لها الجلود وترجف عند سماعها الافئدة فانها
جناية على جمهور هذه الأمة المرحومة وتكليف لهم بما ليس في وسعهم ولا يطيقونه وقد كفى الصحابة الذين
لم يبلغوا درجة الاجتهاد ولا قاربوها الايمان الجملي ولم يكلفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بين أظهرهم
بمعرفة ذلك ولا أخرجهم عن الايمان بتقصيرهم عن البلوغ الى العلم بذلك بأدلته * وما حكاه الاستاذ أبو منصور
عن أئمة الحديث من أنه مؤمن وان فسق فلا يصح التفسيق عنهم بوجه من الوجوه بل مذهب سابقهم ولاحقهم
الاكتفاء بالايمان الجملي وهو الذي كان عليه خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم بل حرم كثير منهم النظر
في ذلك وجعله من الضلالة والجهالة ولم يخف هذا من مذهبهم حتى على أهل الاصول والفقه * قال الاستاذ
أبو اسحق ذهب قوم من كتبة الحديث الى أن طلب الدليل فيما يتعلق بالتوحيد غير واجب وانما الغرض هو
الرجوع الى قول الله ورسوله ويرون الشروع في موجبات العقول كفرا وأن الاستدلال والنظر ليس
هو المقصود في نفسه وانما هو طريق الى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردد فمن حصل له هذا الاعتقاد
الذي لا شك فيه من غير دلالة قاطعة فقد صار مؤمنا وزال عنه كلفة طلب الادلة ومن أحسن الله اليه
وأنعم الله عليه بالاعتقاد الصافي من الشبهة والشكوك فقد انعم الله عليه بأكمل انواع النعم واجلها حين لم يكله
الى النظر والاستدلال لاسيما العوام فان كثيرا منهم تجده في صيانة اعتقاده اكثر ممن يشاهد ذلك بالادلة انتهى *
ومن امعن النظر في أحوال العوام وجدها (١) صحيحا فان كثيرا منهم تجد الايمان في صدره كالجبال الرواسي ونجد
بعض المتعلقين بعلم الكلام المشتغلين به الخائضين في معقولاته التي يتخبط فيها أهلها لا يزال ينقص ايمانه وتنتقض
منه عروة عروة فان أدركته الالطاف الربانية نجا والا هلك ولهذا تمنى كثير من الخائضين في هذه العلوم المتبحرين
في انواعها في آخر أمره أن يكون على دين العجائز ولهم في ذلك من الكلمات المنظومة والمنثورة ما لا يخفى
على من له اطلاع على اخبار الناس وقد انكر القشيري والشيخ ابو محمد الجويني وغيرهما من المحققين صحة
هذه الرواية المتقدمة عن ابي حسن الاشعري * قال ابن السمعاني ايجاب معرفة الاصول على ما يقوله المتكلمون
بعيد جدا عن الصواب ومتى اوجبناه فمتى يوجد من العوام من يعرف ذلك وتصدر عقيدته عنه كيف وهم لو
عرضت عليهم تلك الاحكام (٢) لم يفهموها وانما غاية العامي ان يتلقن ما يريد ان يعتقده ويلقى به ربه من العلماء
يتبعهم في ذلك ثم يسلم عليها بقلب طاهر عن الاهواء والادغال ثم يعض عليها بالنواجذ فلا يحول ولا يزول لو قطع
اربا فهنيأ لهم السلامة والبعد عن الشبهات الداخلة على اهل الكلام والورطات التي توغلوا فيها حتى ادتهم
الى المهاوي والمهالك ودخلت عليهم الشبهات العظيمة فصاروا متحيرين ولا يوجد فيهم متورع عفيف الا
القليل فانهم أعرضوا عن ورع الالسنة وارسلوها في صفات الله بجرأة وعدم مهابة وحرمة * قال ولانه ما من

(١) كذا بالاصل ولعل اصله وجدا اعتقادها او ايمانها والله اعلم (٢) عبارة حصول المأمول تلك الادلة وهي اوقع

الافتاء بمذهب امام مجتهد اطلع على مأخذه واعتقده مطلقاوان وجد المجتهد هكذاحكى الخلاف في مجتهد المذهب الآمدى لكن الذى قاله التاج السبكي في شرح المختصر وتبعه جمع أنه لاخلاف فيه وانما الخلاف في مجتهد الفتوى وهو المتبحر في

مذهب امامه المتمكن من ترجيح أحد قوليه على الآخر فيكون الاصح فيه جواز الافتاء أى عند عدم المجتهد للحاجة اليه لامع وجوده أيضا وحكى في جمع الجوامع قولا بجواز افتاء المقلد وان لم يقدر على التفريع والترجيح لانه ناقل لما يفتى به عن امامه وان لم يصرح بنقله عنه قال الشارح فى شرحه وهذا الواقع في الاعصار المتأخرة انتهى وفي شرح المهذب من يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه من الواضحات والمشكلات ولكنه عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير اقيسته انه يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه عن مسطورات مذهبه ومالا يجده منقولا ان وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر انه لافرق جاز الحاقه به والفتوى به وكذا مايعلم اندراجه تحت ضابط ممهد في المذهب ومالیس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه الا انه يبعد كما قال امام الحرمين ان تقع مسئلة لم ينص عليها في المذهب ولاهي في معنى المنصوص ولامندرجة تحت ضابط قال وشرطه كونه فقيه

دليل لفريق منهم يعتمدون عليه الا وخصومهم عليه من الشبه القوية ونحن لاننكر من الدلائل العقلية (١) بقدر ماينال المسلم به برد الخاطر وانما ننكر ايجاب التوصل الى العقائد في الاصول بالطريق الذى اقتعدوه وساموا به الخلق وزعموا أن من لم يعرف ذلك لم يعرف الله تعالى ثم أداهم ذلك الى تكفير العوام أجمع وهذا هو الخطة الشنعاء والداء العضال واذا كان السواد الاعظم هو العوام وبهم قوام الدين وعليهم مدار رحى الاسلام ولعله لايوجد في البلدة الواحدة التى تجمع المائة الالف من يقوم بالشرائط التى يعتبرونها الا العدد الشاذ الشارد النادر ولعله لايبلغ عدد العشرة انتهى *

(المسئلة الثالثة) اختلفوا في المسائل الشرعية الفرعية هل يجوز التقليد فيها أم لا فذهب جماعة من أهل العلم الى أنه لايجوز مطلقا * قال القرافي مذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وابطال التقليد وادعى ابن حزم الاجماع على النهى عن التقليد * قال ونقل عن مالك انه قال أنا بشر أخطىء وأصيب فانظروا في رأيى فما وافق الكتاب والسنة فخذوا به ومالم يوافق فاتركوه * وقال عند موته وددت أنى ضربت بكل مسئلة تكلمت فيها برأيى سوطا على أنه لاصبر لى على السياط * قال ابن حزم فهنا مالك ينهى عن التقليد وكذلك الشافعى وأبو حنيفة وقد روى المزنى عن الشافعى في أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره انتهى * وقد ذكرت نصوص الائمة الاربعة المصرحة بالنهى عن التقليد في الرسالة التى سميتها «القول المفيد في حكم التقليد» (٢) فلا نطول المقام بذكر ذلك وبهذا تعلم ان المنع من التقليد ان لم يكن اجماعا فهو مذهب الجمهور ويؤيد هذا ماسيأتى في المسئلة التى بعد هذه من حكاية الاجماع على عدم جواز تقليد الاموات وكذلك ماسيأتى من أن عمل المجتهد برأيه انما هو رخصة له عند عدم الدليل ولايجوز لغيره أن يعمل به بالاجماع فهذان الاجماعان يجتثان التقليد من أصله فالعجب من كثير من أهل الاصول حيث لم يحكوا هذا القول الا عن بعض المعتزلة * وقابل مذهب القائلين بعدم الجواز بعض الحشوية وقال يجب مطلقا ويحرم النظر وهؤلاء لم يقنعوا بما هم فيه من الجهل حتى أوجبوه على أنفسهم وعلى غيرهم فان التقليد جهل وليس بعلم (والمذهب الثالث) التفصيل وهو أنه يجب على العامى ويحرم على المجتهد وبهذا قال كثير من أتباع الائمة الاربعة ولايخفاك أنه انما يعتبر في الخلاف أقوال المجتهدين وهؤلاء هم مقلدون فليسوا ممن يعتبر خلافه ولا سيما وأئمتهم الاربعة يمنعونهم من تقليدهم وتقليد غيرهم وقد تعسفوا فحملوا كلام أئمتهم هؤلاء على أنهم أرادوا المجتهدين من الناس لا المقلدين فياالله العجب * وأعجب من هذا أن بعض المتأخرين ممن صنف في الاصول نسب هذا القول الى الاكثر وجعل الحجة لهم الاجماع على عدم الانكار على المقلدين فان أراد اجماع خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فتلك دعوى باطلة فانه لاتقليد فيهم البتة ولا عرفوا التقليد ولاسمعوا به بل كان المقصر منهم يسأل العالم عن المسئلة التى تعرض له فيفتيه بالنصوص التى يعرفها من الكتاب والسنة وهذا ليس من التقليد في شىء بل هو من باب طلب حكم الله في المسئلة والسؤال عن الحجة الشرعية وقد عرفت في أول هذا الفصل أن التقليد انما هو العمل بالرأى لا بالرواية وليس المراد بما احتج به الموجبون للتقليد والمجوزون له من قوله سبحانه (فاسألوا أهل الذكر) الا السؤال عن حكم الله في المسئلة لاعن آراء الرجال هذا على تسليم أنها واردة في عموم السؤال كما زعموا وليس الامر كذلك بل هي واردة في أمر خاص وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالا كما يفيده أول الآية وآخرها حيث قال (وما أرسلنا قبلك إلا رجالا نوحى اليهم فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون بالبينات والزبر) وان اراد اجماع الائمة الاربعة فقد عرفت أنهم قالوا بالمنع من التقليد ولم يزل في عصرهم من ينكر ذلك وان أراد اجماع من بعدهم فوجود

(١) لعل الاصل ونحن لاننكر أنه ينبغى أن يتعلم من الدلائل العقلية الخ والله أعلم (٢) طبع

النفس ذاحظ وافر من الفقه انتهى وصاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شىء (فان لم يكن) الشخص (من المنكرين أهل التقليد بان كان من أهل الاجتهاد) المطلق (فليس له ان يستفتى) أى يطلب الفتوى وهى جواب المفتى بمعنى انه ليس له

ان يعمل بجواب غيره من حيث انه جواب غيره بان يعتقده (كما قال) اى بناء على قول المصنف (وليس للعالم) اى المجتهد
المطلق فانه المراد من العالم كالمفتى حيث اطلق في الاصول اى يحرم عليه (ان يقلد) وان كان قاضيا (غيره) وان

كان اعلم منـه وضاق الوقت عن الاجتهاد ولا يصح تقليـده فلا يصح العمل المبنى عليه سواء اجتهد فظن الحكم المطلوب لانه يجب عليه اتباع اجتهاده اولا (لتمكنه بالقوة من الاجتهاد) فيـه الذى هو اصل التقليـد ولا يجوز العدول عن الاصل مع امكانه الى بدله (والتقليد قبول قول القائل) في شيء اى ما يعتقده و يختص به ولو في الجملة اى اعتقاده (بلا حجة) عليه (يذكرها) ذلك القائل وشملت العبارة قبول العامى قول المفتى وسيأتى مافيه والقاضى قول الشهود وقبول خبر الواحد وقبول المجتهد قول مجتهد آخر حيث جوزناه بخلاف ما اذا منعناه فانه لايتحقق اعتقاده قول غيره من حيث انه قول غيره وقد صرح ابن القاص في التلخيص وتبعه شراحه كالقفال بان قبول خبر الواحد وقبول البينة تقليـد وجزم الرافعى في باب استقبال القبلة بخلافه في خبر الواحد وقال
ليس من التقليد في شيء وحكى ابن السمعانى فيه وجهين وخرج بقوله بلا حجة يذكرها مااذا ذكرها اى للمتأهل للاخذ منها والافكعدم ذكرها فيما يظهر فلا يكون قبول قوله حينئذ تقليدا (فعلى هذا) الحد (قبول قول النبي صلى الله عليه وسلم)

المنكرين لذلك منذ ذلك الوقت الى هذه الغاية معلوم لكل من يعرف أقوال أهل العلم وقد عرفت مما نقلناه سابقا أن المنع قول الجمهور واذا لم يكن اجماعا وان أراد اجماع المقلدين للائمة الاربعة خاصة فقد عرفت ماقدمنا في مقصد الاجماع أنه لااعتبار بأقوال المقلدين في شيء فضلا عن أن ينعقد بهم اجماع * والحاصل انه لم يأت من جوز التقليد فضلا عمن أوجبه بحجة ينبغى الاشتغال بجوابها قط ولم نؤمر برد شرائع الله سبحانه الى آراء الرجال بل أمرنا بما قاله سبحانه (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) أى كتاب الله وسنة رسوله وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يأمر من يرسله من اصحابه بالحكم بكتاب الله فان لم يجد فبسنة رسول الله فان لم يجد فبما يظهر له من الرأى كما في حديث معاذ * وأما ماذكروه من استبعاد أن يفهم المقصرون نصوص الشرع وجعلوا ذلك مسوغا للتقليد فليس الامر كما ذكروه فههنا واسطة بين الاجتهاد والتقليد وهى سؤال الجاهل للعالم عن الشرع فيما يعرض له لاعن رأيه البحت واجتهاده المحض وعلى هذا كان عمل المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن لم يسعه ماوسع أهل هذه القرون الثلاثة الذين هم خير قرون هذه الامة على الاطلاق فلا وسع الله عليه وقد ذم الله تعالى المقلدين في كتابه العزيز في كثير من (إنا وجدنا آباءنا على أمة) (اتخذوا احبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله) (إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) وأمثال هذه الآيات ومن أراد استيفاء هذا البحث على التمام فليرجع الى الرسالة التى قدمت الاشارة اليها والى المؤلف الذى سميته «أدب الطلب ومنتهى الارب» وما أحسن ماحكاه الزركشى في البحر عن المزنى أنه قال يقال لمن حكم بالتقليد هل لك من حجة فان قال نعم أبطل التقليد لان الحجة أوجبت ذلك عنده لا التقليد وان قال بغير علم قيل له فلم أرقت الدماء وأبحت الفروج والاموال وقد حرم الله ذلك إلا بحجة فان قال انا اعلم انى اصبت وان لم أعرف الحجة لان معلمى من كبار العلماء قيل له تقليد معلم معلمك أولى من تقليد معلمك لانه لايقول الا بحجة خفيت عن معلمك كما لم يقل معلمك الا بحجة خفيت عنك فان قال نعم ترك تقليد معلمه الى تقليد معلم معلمه ثم كذلك حتى ينتهى الى العالم من الصحابة فان أبى ذلك نقض قوله وقيل له كيف يجوز تقليد من هو أصغر وأقل علما ولا يجوز تقليد من هو أكبر وأغزر علما وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه حذر من زلة العالم وعن ابن مسعود انه قال لايقلدن أحدكم دينه رجلا ان آمن آمن وان كفر كفر فانه لااسوة في الشر انتهى (قلت) تتميما لهذا الكلام وعند أن ينتهى الى العالم من الصحابة يقال له هذا الصحابى اخذ علمه من اعلم البشر المرسل من الله تعالى الى عباده المعصوم من الخطأ في اقواله وافعاله فتقليده أولى من تقليد الصحابى الذى لم يصل اليه الا شعبة من شعب علومه وليس له من العصمة شيء ولم يجعل الله سبحانه قوله ولا فعله ولا اجتهاده حجة على احد من الناس (واعلم) انه لاخلاف في ان رأى المجتهد عند عدم الدليل انما هو رخصة له يجوز له العمل بها عند فقد الدليل ولا يجوز لغيره العمل بها بحال من الاحوال ولهذا نهى كبار الائمة عن تقليدهم وتقليد غيرهم وقد عرفت حال المقلد انه انما يأخذ بالرأى لا بالرواية ويتمسك بمحض الاجتهاد غير مطالب بحجة فمن قال ان رأى المجتهد يجوز لغيره التمسك به ويسوغ له ان يعمل به فيما كلفه الله فقد جعل هذا المجتهد صاحب شرع ولم يجعل الله ذلك لاحد من هذه الامة بعد نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ولا يتمكن كامل ولا مقصر ان يحتج على هذا بحجة قط واما مجرد الدعاوى والمجازفات في شرع الله تعالى فليست بشيء ولو جازت الامور الشرعية بمجرد الدعاوى لادعى من شاء ماشاء وقال من شاء بما شاء *

(المسئلة الرابعة) اختلفوا هل يجوز لمن ليس بمجتهد ان يفتى بمذهب امامه الذى يقلده او بمذهب امام آخر فقيل لايجوز واليه ذهب جماعة من اهل العلم منهم ابو الحسين البصرى والصيرفي وغيرهما قال الصيرفي

وموضوع هذا الاسم يعنى المفتى لمن قام للناس بأمر دينهم وعلى حمل عموم القرآن وخصوصه وناسخه ومنسوخه وكذلك السنن والاستنباط ولم يوضع لمن علم مسئلة وأدرك حقيقتها فمن بلغ هذه المرتبة سموه بهذا الاسم ومن استحقه فيما استفتى * قال ابن السمعانى المفتى من استكمل فيه ثلاث شرائط الاجتهاد والعدالة والكف عن الترخيص والتساهل قال ويلزم الحاكم من الاستظهار في الاجتهاد أكثر مما يلزم المفتى ☆ قال الرازى في المحصول اختلفوا في غير المجتهد هل يجوز له الفتوى بما يحكيه عن المفتين فنقول لا يخلو اما أن يحكى عن ميت أو حى فان حكى عن ميت لم يجز له الاخذ بقوله لانه لا قول للميت لان الاجماع لا ينعقد على خلافه حيا وينعقد على موته وهذا يدل على انه لم يبق له قول بعد موته (فان قلت) لم صنفت كتب الفقه مع فناء أربابها (قلت) لفائدتين (احداهما) استفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم في الحوادث وكيف بنى بعضها على بعض (والثانية) معرفة المتفق عليه من المختلف فيه فلا يفتى بغير المتفق عليه انتهى * وفي كلامه هذا التصريح بالمنع من تقليد الاموات وقد حكى الغزالى في المنخول اجماع أهل الاصول على المنع من تقليد الاموات * قال الرويانى في البحر انه القياس وعللوا ذلك بأن الميت ليس من أهل الاجتهاد كمن تجدد فسقه بعد عدالته فانه لا يبقى حكم عدالته وإما لان قوله وصف له وبقاء الوصف بعد زوال الاصل محال وإما لانه لو كان حيا لوجب عليه تجديد الاجتهاد وعلى تقدير تجديده لا يتحقق بقاؤه على القول الاول فتقليده بناء على وهم أو تردد والقول بذلك غير جائز * وبهذا تعرف أن قول من قال بجواز فتوى المقلد حكاية عن مجتهد ليس على اطلاقه ☆ وذهب جماعة الى أنه يجوز للمقلد أن يفتى بمذهب مجتهد من المجتهدين بشرط أن يكون ذلك المفتى أهلا للنظر مطلعا على مأخذ ذلك القول الذى أفتى به والا فلا يجوز وحكاه القاضى عن القفال ونسبه بعض المتأخرين الى الاكثرين وليس كذلك ولعله يعنى الاكثرين من المقلدين وبعضهم نسبه الى الرازى وهو غلط عليه فان اختياره المنع * واحتج بعض أهل هذا القول بانعقاد الاجماع في زمنه على جواز العمل بفتاوى الموتى * قال الهندى وهذا فيه نظر لان الاجماع انما يعتبر من أهل الحل والعقد وهم المجتهدون والمجمعون ليسوا بمجتهدين فلا يعتبر اجماعهم بحال ☆ قال ابن دقيق العيد توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضى الى حرج عظيم أو استرسال الخلق في أهويتهم فالمختار ان الراوى عن الأئمة المتقدمين اذا كان عدلا متمكنا من فهم كلام الامام ثم حكى للمقلد قوله فانه يكتفى به لان ذلك مما يغلب على ظن العامى أنه حكم الله عنده وقد انعقد الاجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا هذا مع العلم الضرورى بأن نساء الصحابة كن يرجعن في أحكام الحيض وغيره الى ما يخبر به أزواجهن عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك فعل على رضى الله عنه حين أرسل المقداد بن الاسود في قصة المذى وفي مسئلتنا أظهر فان مراجعة النبى صلى الله عليه وآله وسلم اذ ذاك ممكنة ومراجعة المقلد الآن للأئمة السابقين متعذرة وقد أطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط الاجتهاد اليوم انتهى ☆ (قلت) وفي كلام هذا المحقق ما لا يخفى على الفطن أما قوله يفضى الى حرج عظيم الخ فغير مسلم فان من حدثت له الحادثة لا يتعذر عليه أن يستفتى من يعرف ما شرعه الله في المسئلة في كتابه أو على لسان رسوله كما يمكنه أن يسأل من يعرف مذهب مجتهد من الاموات عن رأى ذلك المجتهد في حادثته * وأما استدلاله على الجواز بقوله لان ذلك مما يغلب على ظن العامى الخ فمن أغرب ما يسمعه السامع لا سيما عن مثل هذا الامام وأى ظن لهذا العامى بالنسبة الى الاحكام الشرعية وأى تأثير لظنون العامة الذين لا يعرفون الشريعة ومعلوم أن ظن غالبهم لا يكون الا فيما يوافق هواه (ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والارض) ☆ وأما قوله مع العلم الضرورى بان نساء الصحابة الخ فنقول نعم ذلك أمر ضرورى فكان ماذا فان ذلك ليس باستفتاء عن رأى من ليس بحجة بل استفتاء عن الشرع في ذلك الحكم فان كان

السؤل

أى اعتقاد قوله (فيما يذكره من الاحكام يسمى تقليدا) لانطباقه عليه لكن في البرهان خلافه فانه قال وذهب بعضهم الى ان التقليد قبول قول القائل بلا حجة ومن سلك هذه الطريقة منع ان يكون قبول قول النبى صلى الله عليه وسلم تقليدا فانه حجة في نفسه انتهى وكانه

يحمل قوله بلا حجة على معنى انتفاء الحجة على القبول لا على معنى انتفاء ذكرها كما حمل عليه الشارح هنا ليطابق التفريع وقياس ما في البرهان على هذا منع ان يكون قبول العامى قول المجتهد تقليدا أيضا بناء على ان قول المجتهد حجة في حق العامى وسيأتى ما فيه (ومنهم) أى العلماء (من قال) في حده (التقليد قبول) أى اعتقاد (قول القائل) أى ما يعتقده ويختص به ولو في الجملة (وأنت) أيها القابل بالباء الموحدة أى المعتقد (لا تدرى) أى لا تعلم (من أين قاله) أى لا تعلم مأخذه) أى محل أخذه (في ذلك) القول أى باعتباره ومن جهته أى الامر الذى أخذ منه ذلك القول واستدل به عليه من نص أو غيره وقد يصدق الحد السابق دون هذا مع العلم بمأخذ القائل وفيه نظر ويوافق هذا الحد قوله في جمع الجوامع التقليد اخذ القول من غير معرفة دليله قال الشارح في شرحه فخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد واخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لان معرفة الدليل لا تكون الا للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عنه أى والاصح عدم الوجوب وهى متوقفة على استقراء الادلة كلها ولا

يقدر على ذلك الا المجتهد انتهى . وعبارة التاج السبكى فانه اى قولنا من غير معرفة دليله فصل يخرج الاخذ مع المعرفة فذاك مجتهد ان عرف حق المعرفة والا فهو في ربقة التقليد وان حوم على المأخذ انتهى . وفي البرهان وهذا الحد غير مرضى عندنا فان التقليد مبنى على الاتباع المتعرى عن أصل الحجة فاذا لم يكن في تحديد التقليد ماينبىء عن ذلك لم يكن الحد مرضيا انتهى وفيه أيضا بعد ذكر الحدين وهذا خلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوى التحقيق غير ان الاولى في حد التقليد عندنا ان نقول التقليد هو اتباع من لم تقم باتباعه حجة ولم يستند الى علم فيندرج تحت هذا الحد الاقوال والافعال وقد خصص معظم الاصوليين حدودهم بالقول ولا معنى للاختصاص به فان الاتباع في الافعال المبينة كالاتباع في الاقوال انتهى واجيب بان القول يطلق على الرأى والاعتقاد اطلاقا متعارفا وشاع ذلك حتى صار كانه حقيقة عرفية أى فهو مجاز مشهور وهو يدخل الحدود ثم ذكر المصنف عن معظم الاصوليين ماحاصله ان اخذ العامى قول المفتى تقليد على الحدين وعن القاضى أنه ليس بتقليد لان قول المفتى حجة في حق العامى واشار الى تأييده لكن بالغ التاج السبكي في رده وعلى الحد الثانى (فان قلنا ان النبى صلى الله عليه وسلم كان) يجوز له انه (يقول) الحكم ويثبته (بالقياس) وقوله (بان يجتهد) تفسير للمراد بالقياس ويؤيده تعبير البرهان بالاجتهاد بدل القياس

المسؤل يعلمه رواه للسائل وان لم يعلمه أحال السؤال على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو على من يعلمه من أصحابه وكذا فيمن بعدهم ونحن لا نطلب من العامى والمقصر اذا نابته نائبة وحدثت له حادثة إلا أن يفعل هكذا فيسأل علماء عصره كما كان الصحابة والتابعون فتابعوهم يسألون أهل العلم فيهم وماكانو يسألونهم عن مذاهبهم ولا عما يقولونه بمحض الرأى (فان قلت) ليس مراد هذا المحقق الا أنهم يستفتون المقلد عما صح لذلك المجتهد بالدليل (قلت) اذا كان مراده هذا فأى فائدة لادخال المجتهدين في البين وما ثمرة ذلك فينبغى له أن يسأل عن الثابت في الشريعة ويكون المسؤل فيمن لا يجهله فيفتيه حينئذ بفتوى قرآنية أو نبوية ويدع السؤال عن مذاهب الناس ويستغنى بمذهب امامهم الاول وهو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ✽ وأما ارسال على للمقداد فهو انما أرسله ليروى له مايقوله الصادق المصدوق المعصوم عن الخطأ وأين هذا مما نحن بصدده ✽ وأما قوله وقد أطبق الناس على تنفيذ أحكام القضاة مع عدم شرائط الاجتهاد فيجاب عنه بأن هذا الاطباق ان كان من المجتهدين فممنوع وان كان من العامة المقلدين فلا اعتبار به وعلى كل حال فغير المجتهد لا يدرى بحكم الله في تلك الحادثة واذا لم يدره فهو حاكم بالجهل ليس بحجة على أحد ✡ وذهبت طائفة الى انه يجوز للمقلد أن يفتى اذا عدم المجتهد والا فلا ✽ وقال آخرون انه يجوز لمقلد الحى أن يفتى بما شافهه به أو ينقله اليه موثوق بقوله أو وجده مكتوبا في كتاب معتمد عليه ولا يجوز له تقليد الميت ✡ قال الرويانى والماوردى اذا علم العامى حكم الحادثة ودليلها فهل له أن يفتى فيه أوجه (ثالثها) ان كان الدليل نصا من كتاب أو سنة جاز وان كان نظرا واستنباطا لم يجز ✡ قال الرويانى والماوردى والاصح انه لا يجوز مطلقا لانه قد يكون هناك دلالة تعارضها أقوى منها ✡ وقال الجوينى في شرح الرسالة من حفظ نصوص الشافعى وأقوال الناس بأسرها غير انه لا يعرف حقائقها ومعانيها لا يجوز له أن يجتهد ويقيس ولا يكون من أهل الفتوى ولو أفتى فانه لا يجوز ✡

(المسئلة الخامسة) اذا تقرر لك أن العامى يسأل العالم والمقصر يسأل الكامل فعليه أن يسأل أهل العلم المعروفين بالدين وكمال الورع عن العالم بالكتاب والسنة العارف بما فيهما المطلع على مايحتاج اليه في فهمهما من العلوم الآلية حتى يدلوه عليه ويرشدوه اليه فيسأله عن حادثته طالبا منه أن يذكر له فيها مافي كتاب الله سبحانه أو مافي سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فحينئذ يأخذ الحق من معدنه ويستفيد الحكم من موضعه ويستريح من الرأى الذى لا يأمن المتمسك به أن يقع في الخطأ المخالف للشرع المباين للحق ومن سلك هذا المنهج ومشى في هذا الطريق لا يعدم مطلبه ولا يفقد من يرشده الى الحق فان الله سبحانه وتعالى قد أوجد لهذا الشأن من يقوم به ويعرفه حق معرفته ومامن مدينة من المدائن الا وفيها جماعة من علماء الكتاب والسنة وعند ذلك يكون حكم هذا المقصر حكم المقصرين من الصحابة والتابعين وتابعيهم فانهم كانوا يسترون النصوص من العلماء ويعملون على مايرشدونهم اليه ويدلوهم عليه وقد ذكر أهل الاصول انه يكفى العامى في الاستدلال على من له أهلية الفتوى بأن يرى الناس متفقين على سؤاله مجتمعين على الرجوع اليه ولا يستفتى من هو مجهول الحال كما صرح به الغزالى والآمدى وابن الحاجب وحكى في المحصول الاتفاق على المنع وشرط القاضى اخبار من يوجب خبره العلم بكونه عالما في الجملة ولا يكفى خبر الواحد والاثنين وخالفه غيره في ذلك فاكتفوا بخبر عدلين وممن صرح بذلك صاحب (١) فقال واشتراط تواتر الخبر بكونه مجتهدا كما قاله الاستاذ غير سديد واشترط القاضى وجماعة من المحققين امتحانه بالمسائل المتفرقة ومراجعته فيها فان أصاب في الجواب غلب على ظنه كونه مجتهدا وذهب

(١) بياض بالاصل

(فيجوز ان يسمى قبول قوله) أى اعتقاده مع جهل مأخذه (تقليدا لاحتمال أن يكون) قوله ناشئا (عن اجتهاد منه) عليه الصلاة
والسلام (وان قلنا) انه (لا يجوزله أنه يجتهد وانما) كان (يقول) مايقوله من الاحكام قولا ناشئا (عن

جماعة من الشافعية الى أنها تكفى الاستفاضة بين الناس* قال ابن برهان في الوجيز قيل يقول له أمجتهد أنت
وأقلدك فان اجابه قلده قال وهذا أصح المذاهب وجزم الشيخ أبو اسحق الشيرازى بأنه يكفيه خبر العدل الواحد
عن فقهه وأمانته لان طريقه طريق الاخبار انتهى* واذا كان في البلد جماعة متصفون بهذه الصفة المسوغة
للاخذ عنهم فالمستفتى مخير بينهم كما صرح به عامة أصحاب الشافعى* قال الرافعى وهو الاصح* وقال الاستاذ
أبو اسحق الاسفرائنى والكيا انه يبحث عن الاعلم منهم فيسأله وقد سبقه الى القول بذلك ابن شريح والقفال قالوا
لان الاعلم أهدى الى أسرار الشرع* واذا اختلف عليه فتوى علماء عصره فقيل هو مخير يأخذ بما شاء منها
وبه قال أكثر أصحاب الشافعى وصححه الشيخ أبو اسحق الشيرازى والخطيب البغدادى وابن الصباغ والقاضى
والآمدى* واستدلوا باجماع الصحابة على عدم انكار العمل بقول المفضول مع وجود الافضل* وقيل يأخذ
بالاغلظ حكاه الاستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر* وقيل يأخذ بالاخف* وقيل يبحث عن الاعلم منهم فيأخذ
بقوله وهو قول من قال انه يبحث عن الاعلم كما تقدم* وقيل يأخذ بقول الاول حكاه الرويانى* وقيل يأخذ
بقول من يعمل على الرواية دون الرأى حكاه الرافعى* وقيل يجب عليه أن يجتهد فيما يأخذ مما اختلفوا فيه
حكاه ابن السمعانى* وقيل ان كان في حق الله أخذ بالاخف وان كان في حق العباد أخذ بالاغلظ حكاه الاستاذ
أبو منصور* وقيل انه يسأل المختلفين عن حجتهما ان اتسع عقله لفهم ذلك فيأخذ بأرجح الحجتين عنده وان لم
يتسع عقله لذلك أخذ بقول المعتبر عنده قاله الكعبى*

(المسئلة السادسة) اختلف المجوزون للتقليد هل يجب على العامى التزام مذهب معين في كل واقعة فقال
جماعة منهم يلزمه ورجحه الكيا* وقال آخرون لايلزمه ورجحه ابن برهان والنووى* واستدلوا بأن الصحابة
رضى الله عنهم لم ينكروا على العامة تقليد بعضهم في بعض المسائل وبعضهم في البعض الآخر وذكر بعض
الحنابلة أن هذا مذهب أحمد بن حنبل فانه قال لبعض أصحابه لا تحمل الناس على مذهبك فيحرجوا دعهم يترخصوا
بمذاهب الناس وسئل عن مسئلة من الطلاق فقال يقع يقع فقال له السائل فان أفتانى أحد أنه لايقع يجوز قال نعم
وقد كان السلف يقلدون من شاؤا قبل ظهور المذاهب* وقال ابن المنير الدليل يقتضى التزام مذهب معين بعد
الاربعة لاقبلهم انتهى* وهذا التفصيل مع زعم قائله أنه اقتضاه الدليل من أعجب مايسمعه السامعون وأغرب
مايعتبر به المنصفون* أما اذا التزم العامى مذهبا معينا فلهم في ذلك خلاف آخر وهو انه هل يجوز له أن يخالف امامه
في بعض المسائل ويأخذ بقول غيره فقيل لايجوز* وقيل يجوز* وقيل ان كان قد عمل بالمسئلة لم يجز له الانتقال
والا جاز* وقيل ان كان بعد حدوث الحادثة التى قلد فيها لم يجز له الانتقال والا جاز واختار هذا امام الحرمين* وقيل
ان غلب على ظنه ان مذهب غير امامه في تلك المسئلة أقوى من مذهبه جاز له والا لم يجز وبه قال القدورى الحنفى*
وقيل ان كان المذهب الذى أراد الانتقال اليه مما ينقض الحكم لم يجز له الانتقال والا جاز واختاره ابن عبد السلام*
وقيل يجوز بشرط أن ينشرح له صدره وان لايكون قاصدا للتلاعب وان لايكون ناقضا لما قد حكم عليه به
واختاره ابن دقيق العيد وقد ادعى الآمدى وابن الحاجب انه يجوز قبل العمل لابعده بالاتفاق واعترض
عليهما بأن الخلاف جار فيما ادعيا الاتفاق عليه* أما لو اختار المقلد من كل مذهب ماهو الاهون عليه والاخف له
فقال أبو اسحق المروزى يفسق* وقال ابن أبى هريرة لايفسق* قال الامام أحمد بن حنبل لو أن رجلا عمل
بقول أهل الكوفة في النبيذ وأهل المدينة في السماع وأهل مكة في المتعة كان فاسقا وخص القاضى من الحنابلة
التفسيق بالمجتهد اذا لم يؤد اجتهاده الى الرخصة واتبعها العامى العامل بها من غير تقليد لاخلاله بفرضه وهو
التقليد فأما العامى اذا قلد في ذلك فلا يفسق لانه قلد من سوغ اجتهاده* وقال ابن عبد السلام ينظر الى الفعل

وحى) بدليل قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى) فانه يدل على أن جميع مايصدر عنه عليه الصلاة والسلام ناشىء عن الوحى فلا يسمى قبول قوله تقليدا لعدم صدق حده حينئذ عليه (لاستناده الى الوحى) أى العلم بذلك فالقائل لقوله يعلم من أين أخذه والصحيح جواز اجتهاده صلى الله عليه وآله وسلم ووقوعه ولا يكون الا صوابا وذلك للادلة المبينة في المطولات والجواب عن الاستدلال السابق أنه يجوز أن يكون معناه ومايصدر نطقه بالقرآن عن الهوى ماالقرآن الا وحى يوحى (واما الاجتهاد فهو) اصطلاحا (بذل) بالمعجمة (الوسع) بضم الواو المقدور أى صرف المفتى تمام المقدور (من النظر فى الادلة) فى بلوغ الغرض) اى الوصول اليه والغرض مالاجله اقدام الفاعل على الفعل ومن لازم ذلك ان يكون مقصودا فوصفه بالمقصود في قوله (المقصود) من وصف الشيء بلازمه الا أن لايريد الغرض بالفعل بل ما يمكن ان يكون غرضا ومن في قوله

(من العلم) اماصلة المقصود على ان المراد بالعلم التصديقات المترتبة للاستدلال وبالغرض المقصود منه الحكم الشرعى الذى
المطلوب اثباتا او نفيا وبلوغه هو علمه واما لبيان الغرض المقصود على ان المراد بالعلم هو علم الحكم المذكور واما للتبعيض لان

الذى فعله فان كان مما اشتهر تحريمه في الشرع أثم والا لم يأثم ✡ وفي السنن للبيهقى عن الاوزاعى من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الاسلام وروى عنه أنه قال يترك من قول أهل مكة المتعة والصرف ومن قول أهل المدينة السماع وإتيان النساء في أدبارهن ومن قول أهل الشام الحرب والطاعة ومن قول أهل الكوفة النبيذ وحكى البيهقى عن اسمعيل القاضى قال دخلت على المعتضد فرفع الى كتابا الطرق (١) فيه وقد جمع فيه الرخص من زلل العلماء وما احتج به كل منهم (فقلت) مصنف هذا زنديق فقال لم تصح هذه الاحاديث على ما رويت ولكن من أباح المسكر لم يبح المتعة ومن أباح المتعة لم يبح الغناء والمسكر وما من عالم الا وله زلة ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه فامر المعتضد باحراق ذلك الكتاب ✱

(المقصد السابع من مقاصد هذا الكتاب في التعادل والترجيح وفيه ثلاث مباحث)

(المبحث الاول) في معناهما وفي العمل بالترجيح وفي شروطه ✱ أما التعادل فهو التساوى وفي الشرع استواء الامارتين وأما الترجيح فهو اثبات الفضل في أحد جانبى المتقابلين أو جعل الشىء راجحا ويقال مجازا لاعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح اقتران الامارة بما تقوى بها على معارضتها قال في المحصول الترجيح تقوية أحد الطرفين على الآخر فيعلم الاقوى فيعمل به ويطرح الآخر وانما قلنا طرفين لانه لا يصح الترجيح بين الامرين الا بعد تكامل كونهما طرفين (٢) أو انفرد كل واحد منهما فانه لا يصح ترجيح الطرف على ما ليس بطرف انتهى ✱ والقصد منه تصحيح الصحيح وابطال الباطل ✱ قال الزركشى في البحر اعلم أن الله لم ينصب على جميع الاحكام الشرعية أدلة قاطعة بل جعلها ظنية قصدا للتوسيع على المكلفين لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع عليه واذا ثبت أن المعتبر في الاحكام الشرعية الادلة الظنية فقد تتعارض في الظاهر بحسب جلائها وخفائها فوجب الترجيح بينهما والعمل بالاقوى والدليل على تعين الاقوى أنه اذا تعارض دليلان أو أمارتان فاما أن يعملا جميعا أو يعمل بالمرجوح أو الراجح وهذا متعين ✱ قال أما حقيقته يعنى التعارض فهو تفاعل من العرض بضم العين وهو الناحية والجهة كأن الكلام المتعارض يقف بعضه في عرض بعض أى ناحيته وجهته فيمنعه من النفوذ الى حيث وجه وفى الاصطلاح تقابل الدليلين على سبيل الممانعة ✱ وللترجيح شروط (الاول) التساوى في الثبوت فلا تعارض بين الكتاب وخبر الواحد الا من حيث الدلالة (الثانى) التساوى في القوة فلا تعارض بين المتواتر والآحاد بل يقدم المتواتر بالاتفاق كما نقله امام الحرمين (الثالث) اتفاقهما في الحكم مع اتحاد الوقت والمحل والجهة فلا تعارض بين النهى عن البيع مثلا في وقت النداء مع الاذن به في غيره وحكى امام الحرمين في تعارض الظاهرين من الكتاب والسنة مذاهب (أحدها) يقدم الكتاب لخبر معاذ (وثانيها) تقدم السنة لانها المفسرة للكتاب والمبينة له (وثالثها) التعارض وصححه واحتج عليه بالاتفاق وزيف الثانى بأنه ليس الخلاف في السنة المفسرة للكتاب بل المعارضة له ✡ وأقسام التعادل والترجيح بحسب القسمة العقلية عشرة لان الادلة أربعة الكتاب والسنة والاجماع فيقع التعارض بين الكتاب والكتاب وبين الكتاب والسنة وبين الكتاب والاجماع وبين الكتاب والقياس فهذه أربعة ويقع بين السنة والسنة وبين السنة والاجماع وبين السنة والقياس فهذه ثلاثة ويقع بين الاجماع والاجماع وبين الاجماع والقياس وبين القياسين فهذه ثلاثة الجميع عشرة ✱ قال الرازى في المحصول الاكثرون اتفقوا على جواز التمسك بالترجيح وأنكره بعضهم وقال عند التعارض يلزم التخيير والتوقف لنا وجوه (الاول) اجماع الصحابة على العمل بالترجيح فانهم قدموا خبر عائشة بوجوب الغسل عند التقاء الختانين على خبر «الماء من الماء» وقدموا خبر من روى من أزواجه انه كان صلى الله عليه وآله وسلم يصبح جنبا على ما روى أبو هريرة أنه «من يصبح جنبا فلا

(١) كذا بالاصل ولعله لا نظر فيه (٢) هنا سقط ظاهر ولعله أما لو لم يتكامل كونهما طرفين فليراجع المحصول

علم الحكم من جملة أفراد العلم (ليحصل) أى ذلك الغرض (له) أى لذلك الباذل فخرج بذل غير المفتى وبذل المفتى مادون وسعه أو وسعه في بلوغ العلم بحكم غير شرعى أو شرعى ليحصل لغيره كالعلم ويجوز ان لا يريد تعريف الاجتهاد الشرعى بل تعريف مطلق الاجتهاد فلا يحتاج الى التقييد بالمفتى ولا بالحكم الشرعى بل يجب تركه واذا علم معنى الاجتهاد (فالمجتهد) أى من هو بصفة الاجتهاد المطلق المنصرف اليه الاسم عند الاطلاق ولا يكون الا كامل الآلة في الاجتهاد فقوله (ان كان كامل الآلة في الاجتهاد) أى بسببه ومن جهته بأن استكمل ما يتوقف عليه (كما) أى كمالا مثل الكمال الذى (تقدم) بيانه اماتأكيد لدفع توهم المسامحة بعض ما يعتبر في الاجتهاد في الحكم المذكور أو احتراز عن مجتهدى المذهب والفتوى وان لم يتقدم لهما ذكر اذ هما مجتهدان لم يكمل فيهما آلة الاجتهاد وان كان الذى يظهر جريان هذا الحكم فيهما أيضا الا أن الكلام في المجتهد المطلق

صوم له » وقبل على خبر أبي بكر ولم يحلفه وكان لا يقبل من غيره الا بعد تحليفه وقبل ابو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة لموافقة محمد بن مسلمة له وقبل عمر خبر ابى موسى في الاستئذان لموافقة ابى سعيد الخدرى له (الثاني) ان الظنين اذا تعارضا ثم ترجح احدهما على الاخر كان العمل بالراجح متعينا عرفا فيجب شرعا لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ماراه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (الثالث) انه لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح على الراجح وترجيح المرجوح على الراجح ممتنع في بداهة العقل * واحتج المنكر بأمرين (أحدهما) ان الترجيح لو اعتبر في الامارات لاعتبر في البينات والحكومات لانه لو اعتبر لكانت العلة في اعتباره ترجح الاظهر على الظاهر وهذا المعنى قائم هنا (الثانى) أن قوله تعالى (فاعتبروا يا أولى الابصار) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم نحن نحكم بالظاهر يقتضى الغاء زيادة الظن والجواب عن الاول والثانى ان ماذكرتموه دليل ظنى وما ذكرناه قطعى والظنى لا يعارض القطعى انتهى ☆ وما ذكره من الاحاديث هنا صحيح الا حديث ماراه المسلمون حسنا وحديث نحن نحكم بالظاهر فلا أصل لهما لكن معناهما صحيح وقد ورد في أحاديث أخر ما يفيد ذلك كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم للعباس لما قال له انه خرج يوم بدر مكرها فقال كان ظاهرك علينا وكما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم انما أقضى بما أسمع وكما في أمره صلى الله عليه وآله وسلم بلزوم الجماعة وذم من خرج عنها وأمره بلزوم السواد الاعظم ☆ ويجاب عما ذكره المنكرون بجواب أحسن مما ذكره أما عن الاول فيقال نحن نقول بموجب ما ذكرتم فاذا ظهر الترجيح لاحدى البينتين على الاخرى أو لاحد الحكمين على الآخر كان العمل على الراجح * وأما عن الثانى فيقال لا دلالة على محل النزاع في الآية بوجه من الوجوه وأما قوله نحن نحكم بالظاهر فلا يبقى الظاهر ظاهرا بعد وجود ماهو أرجح منه *

(البحث الثانى) أنه لا يمكن التعارض بين دليلين قطعيين اتفاقا سواء كانا عقليين أو نقليين هكذا حكى الاتفاق الزركشى في البحر * قال الرازى في المحصول الترجيح لا يجوز في الادلة اليقينية لوجهين (الاول) أن شرط اليقينى أن يكون مركبا من مقدمات ضرورية أو لازمة عنها لزوما ضروريا اما بواسطة واحدة أو وسائط شأن كل واحدة منها ذلك وهذا لا يتأتى الا عند اجتماع علوم أربعة (الاول) العلم الضرورى بحقية المقدمات اما ابتداء أو انتهاء (والثانى) العلم الضرورى بأن ما يلزم عن الضرورى لزوما ضروريا فهو ضرورى (١) فهذه العلوم الاربعة يستحيل حصولها في النقيضين معا والا لزم القدح في الضروريات وهو سفسطة واذا علم ثبوتها امتنع التعارض (الثانى) الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقينى لا يقبل التقوية لانه ان قارنه احتمال النقيض ولو على أبعد الوجوه كان ظنا لا علما وان لم يقارنه ذلك لم يقبل التقوية انتهى ☆ وقد جعل أهل المنطق شروط التناقض في القضايا الشخصية ثمانية اتحاد الموضوع والمحمول والاضافة والكل والجزء في القوة والفعل وفي الزمان والمكان وزاد بعض المتأخرين وهو (٢) اتحادهما في الحقيقة والمجاز نحو قوله تعالى (وترى الناس سكارى وماهم بسكارى) ورد هذا بعضهم بأنه راجع الى وحدة الاضافة أى تراهم بالاضافة الى أهوال يوم القيامة سكارى مجازا وماهم بسكارى بالاضافة الى الخمر * ومنهم من رد الثمانية الى ثلاثة الاتحاد في الموضوع والمحمول والزمان * ومنهم من ردها الى اثنين الاتحاد في الموضوع والمحمول لاندراج وحدة الزمان تحت وحدة المحمول * ومنهم من ردها الى أمر واحد وهو الاتحاد في النسبة وهذه الشروط على هذا الاختلاف فيها لا تخص الضروريات وانما ذكرناها هنا لمزيد الفائدة بها * ومما لا يصح التعارض فيه اذا كان أحد المتناقضين قطعيا والآخر ظنيا لان الظن ينتفى بالقطع بالنقيض وانما يتعارض الظنيان سواء كان المتعارضان نقليين أو عقليين أو كان أحدهما نقليا والآخر عقليا ويكون الترجيح بينهما بما سيأتى ☆ وقد منع جماعة وجود دليلين ينصبهما الله تعالى

(١) كذا بالاصل الذى وقع لنا من غير ذكر الثالث والرابع فلتراجع عبارة المحصول

(٢) كذا بالاصل ولعله سقط مفعول زاد وهو قوله شرطا تاسعا أو ان قوله وهو زيادة من قلم الناسخ

أو ان فيه بمعنى اذ كما قيل به في نحو قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا أو ان المراد بالمجتهد فيه من اراد الاجتهاد لا من هو بصفة الاجتهاد (فان اجتهد في) شيء من (الفروع) الاجتهادية أى لاجل حصوله (فأصاب) بان وافق ماأداه اجتهاده اليه ماهو الحكم في الواقع (فله أجران) أى نصيبان من الثواب يعلمهما الله تعالى كمية وكيفية واحد (على اجتهاده) فانه طاعة أى لاجله وفي مقابلته تفضلا منه سبحانه وتعالى (و) واحد على (اصابته) اى لاجل موافقته الحق وفي مقابلته كذلك وأجاب التاج السبكى عما يقال الاصابة ليست من صنعه فكيف أثيب عليها بانه قد يثاب على ماليس من صنعه اذا كان من آثار صنعه ولا كذلك الاثم ثم جوز أن يكون الاجر الثانى على كونه سن سنة يقتدى بها من يقتدى من يتبعه من المقلدين انتهى (وان اجتهد) فيها (وأخطأ) بان خالف ماأداه اليه اجتهاده ماهو الحكم في

تعالى في مسئلة متكافئين في نفس الامر بحيث لا يكون لاحدهما مرجح وقالوا لا بد أن يكون أحدهما أرجح من الآخر في نفس الامر وان جاز خفاؤه على بعض المجتهدين ولا يجوز تعارضهما في نفس الامر من كل وجه قال الكيا وهو الظاهر من مذهب عامة الفقهاء وبه قال العنبرى *وقال ابن السمعانى هو مذهب الفقهاء ونصره وحكاه الآمدى عن أحمد بن حنبل وحكاه عن أحمد القاضى وأبو الخطاب من أصحابه واليه ذهب أبو على وأبو هاشم ونقل عن القاضى أبى بكر الباقلانى *قال الكيا وهو المنقول عن الشافعى وقرره الصيرفى في شرح الرسالة فقال قد صرح الشافعى بأنه لا يصح عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أبدا حديثان صحيحان متضادان ينفى أحدهما ما يثبته الآخر من غير جهة الخصوص والعموم والاجمال والتفسير الا على وجه النسخ وان لم يجده انتهى ☆ وفصل القاضى من الحنابلة بين مسائل الاصول فيمتنع وبين مسائل الفروع فيجوز وحكى الماوردى والرويانى عن الاكثرين أن التعارض على جهة التكافؤ في نفس الامر بحيث لا يكون أحدهما أرجح من الآخر جائز وواقع *وقال القاضى أبو بكر والاستاذ أبو منصور والغزالى وابن الصباغ الترجيح بين الظواهر المتعارضة انما يصح على قول من قال ان المصيب في الفروع واحد ☆ وأما القائلون بأن كل مجتهد مصيب فلا معنى لترجيح ظاهر على ظاهر لان الكل صواب عنده * واختار الفخر الرازى وأتباعه أن تعادل الامارتين على حكم في فعلين متباينين جائز وواقع وأما تعارضهما متباينين في فعل واحد كالاباحة والتحريم فانه جائز عقلا ممتنع شرعا ☆

واختلفوا على فرض وقوع التعادل في نفس الامر مع عجز المجتهد عن الترجيح بينهما وعدم وجود دليل آخر فقيل انه مخير وبه قال أبو على وأبو هاشم ونقله الرازى والبيضاوى عن القاضى أبى بكر الباقلانى وقيل انهما يتساقطان ويطلب الحكم من موضع آخر أو يرجع المجتهد الى عموم أو الى البراءة الاصلية ونقله الكيا عن القاضى ونقله الاستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر وبه قطع ابن كج وانكر ابن حزم نسبته الى الظاهرية وقال انما هو قول بعض شيوخنا وهو خطأ بل الواجب الاخذ بالزائد اذا لم يقدر على استعمالهما جميعا * وقيل ان كان التعارض بين حديثين تساقطا ولا يعمل بواحد منهما وان كان بين قياسين فيخير حكاه ابن برهان في الوجيز عن القاضى ونصره ☆ وقيل بالوقف حكاه الغزالى وجزم به سليم الرازى في التقريب واستبعده الهندى اذ الوقف فيه لا الى غاية وأمد اذ لا يرجى فيه ظهور الرجحان والا لم يكن من مسئلتنا بخلاف التعادل الذهنى فانه يتوقف الى أن يظهر المرجح * وقيل يأخذ بالاغلظ حكاه الماوردى والرويانى * وقيل يصير الى التوزيع ان أمكن تنزيل كل أمارة على أمر حكاه الزركشى في البحر * وقيل ان كان بالنسبة الى الواجبات فالتخيير وان كان في الاباحة كالتحريم فالتساقط والرجوع الى البراءة الاصلية ذكره في المستصفى ☆ وقيل يقلد عالما أكبر منه ويصير كالعامى لعجزه عن الاجتهاد وحكاه إمام الحرمين ☆ وقيل انه كالحكم قبل ورود الشرع فتجىء فيه الاقوال المشهورة حكاه الكيا الطبرى فهذه تسعة مذاهب فيما كان متعارضا في نفس الامر مع عدم امكان الترجيح ☆

﴿المبحث الثالث﴾ في وجوه الترجيح بين المتعارضين لا في نفس الامر بل في الظاهر وقد قدمنا في المبحث الاول أنه متفق عليه ولم يخالف فى ذلك الا من لا يعتد به ومن نظر فى أحوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم وجدهم متفقين على العمل بالراجح وترك المرجوح وقد سمى بعضهم هذا المخالف فى العمل بالترجيح فقال هو البصرى الملقب سحمل (١) كما حكاه القاضى واستبعد الانبارى وقوع ذلك من مثله وعلى كل حال فهو مسبوق بالاجماع على استعمال الترجيح فى كل طبقة من طبقات الاسلام وشرط القاضى في الترجيح شرطا غير ما قد ذكرناه فى المبحث الاول فقال لا يجوز العمل بالترجيح المظنون لان الاصل امتناع العمل بشىء من

(١) كذا بالاصل من غير نقط والحرف الاول اشبه بصورة السين ولم أجد صورة هذا اللقب ولا اسم هذا المخالف في شيء من كتب الاصول التى عندى بعد البحث التام عنه

الواقع (فله أجر واحد على اجتهاده) أى لاجله وفي مقابلته كذلك ولا اثم عليه بسبب خطئه وان كان هناك قاطع كما سيأتى الا ان قصر في اجتهاده بان لم يبذل وسعه فلا أجر له وهو آثم (وسيأتى دليل ذلك) أى الذى تضمنه ماذكر من انه ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا كما يفهم من ايراد الدليل فيما يأتى او نفس ماذكر فان الدليل الآتى يفيد ذلك أيضا وعبر بالفاء في جانب الاصابة والواو في جانب الخطا اشارة الا ان الاصابة نتيجة الاجتهاد بخلاف الخطا والفاء في جانب الخطا أيضا الآتية في رواية البخارى لمجرد العطف فليتأمل . فعلم انه ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا وهو الصحيح وقول الجمهور بناء على ان حكم الله فيها واحد وعليه امارة والمجتهد مكلف باصابته لامكانها وان لم يأثم عند عدم اصابته حيث بذل وسعه كما تقدم لعدم تقصيره (ومنهم) أى الاصوليين (من قال) كالاشعرى والباقلانى (كل مجتهد في الفروع) الاجتهادية التى لا قاطع

الظنون وخرج من ذلك الظنون المستقلة بأنفسها لانعقاد اجماع الصحابة عليها وماوراء ذلك يبقى على الاصل والترجيح عمل بظن لايستقل بنفسه ☆ وأجيب عنه بأن الاجماع انعقد على وجوب العمل بالظن الذي لايستقل كما انعقد على المستقل☆ومن شروط الترجيح التي لابدمن اعتبارها أن لايمكن الجمع بين المتعارضين بوجه مقبول فان أمكن ذلك تعين المصير اليه ولم يجز المصير الى التراجيح * قال في المحصول العمل بكل منهما من وجه أولى من العمل بالراجح من كل وجه وترك الآخر انتهى * وبه قال الفقهاء جميعا (واعلم) أن الترجيح قد يكون باعتبار الاسناد وقد يكون باعتبار المتن وقد يكون باعتبار المدلول وقد يكون باعتبار أمر خارج فهذه أربعة أنواع والنوع الخامس الترجيح بين الاقيسة والنوع السادس الترجيح بين الحدود السمعية *

(النوع الاول) الترجيح باعتبار الاسناد وله صور (الصورة الاولى) الترجيح بكثرة الرواة فيرجح مارواته أكثر على مارواته أقل لقوة الظن به واليه ذهب الجمهور وذهب الشافعي في القديم الى انهما سواء وشبهه بالشهادات وبه قال الكرخي * قال امام الحرمين ان لم يمكن الرجوع الى دليل آخر قطع باتباع الاكثر فانه أولى من الالغاء لانا نعلم أن الصحابة لو تعارض لهم خبران هذه صفتهما لم يعطلوا الواقعة بل كانوا يقدمون هذا قال وأما اذا كان في المسئلة قياس وخبران متعارضان كثرت رواة أحدهما فالمسئلة ظنية والاعتماد على ما يؤدي اليه اجتهاد الناظر وفي المسئلة قول رابع صار فيه القاضي والغزالي وهو أن الاعتماد على ماغلب على ظن المجتهد فرب عدل أقوى في النفس من عدلين لشدة يقظته وضبطه انتهى وهذا صحيح لكن المفروض في الترجيح بالكثرة هو كون الاكثر من الرواة مثل الاقل في وصف العدالة ونحوها قال ابن دقيق العيد هو المرجح من أقوى المرجحات فان الظن يتأكد عند ترادف الروايات ولهذا يقوى الظن الى أن يصير العلم به متواترا انتهى أما لو تعارضت الكثرة من جانب والعدالة من الجانب الآخر ففيه قولان (أحدهما) ترجيح الكثرة (وثانيهما) ترجيح العدالة فانه رب عدل يعدل ألف رجل في الثقة كما قيل ان شعبة بن الحجاج كان يعدل مائة(١) وقد كان الصحابة يقدمون رواية الصديق على رواية غيره (النوع الثاني) انه يرجح ما كانت الوسائط فيه قليلة وذلك بأن يكون اسناده عاليا لان الخطأ والغلط فيما كانت وسائطه أقل دون ما كانت وسائطه أكثر (النوع الثالث) انها ترجح رواية الكبير على رواية الصغير لانه أقرب الى الضبط الا أن يعلم أن الصغير مثله في الضبط أو أكثر ضبطا منه (النوع الرابع) ترجح رواية من كان فقيها على من لم يكن كذلك لانه أعرف بمدلولات الالفاظ (النوع الخامس) انه ترجح رواية من كان عالما باللغة العربية لانه أعرف بالمعنى ممن لم يكن كذلك (النوع السادس) أن يكون أحدهما أوثق من الآخر (النوع السابع) أن يكون أحدهما احفظ من الاخر (النوع الثامن) ان يكون أحدهما من الخلفاء الاربعة دون الآخر (النوع التاسع) أن يكون أحدهما متبعا والآخر مبتدعا (النوع العاشر) أن يكون أحدهما صاحب الواقعة لانه أعرف بالقصة (النوع الحادي عشر) أن يكون أحدهما مباشرا لما رواه دون الاخر (النوع الثاني عشر) أن يكون أحدهما كثير المخالطة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم دون الاخر لان كثرة المخالطة تقتضي زيادة في الاطلاع (النوع الثالث عشر) أن يكون أحدهما أكثر ملازمة للمحدثين من الاخر (النوع الرابع عشر) أن يكون أحدهما قد طالت صحبته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم دون الاخر (النوع الخامس عشر) أن يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالتزكية والاخر بمجرد الظاهر (النوع السادس عشر) ان يكون أحدهما قد ثبتت عدالته بالممارسة والاختبار والآخر بمجرد التزكية فانه ليس الخبر كالمعاينة (النوع السابع عشر) أن يكون احدهما قد وقع الحكم بعدالته دون الآخر (النوع الثامن عشر) أن يكون أحدهما قد عدل مع ذكر أسباب التعديل والاخر عدل بدونها (النوع التاسع عشر) أن يكون المزكون لاحدهما أكثر من المزكين للاخر (النوع العشرون) أن يكون المزكون لاحدهما أكثر بحثا عن أحوال الناس من

فيها (مصيب بناء على) انه ليس فيها حكم معين و(ان حكم الله في حقه وحق مقلده) بكسر اللام (ماادى اليه اجتهاده) فقالوا بتعدد الحق واصابة كل مجتهد واحتجوا على ذلك بوجهين ذكرتهما مع مايتعلق بهما في الاصل (ولايجوز) اى لايصح (ان يقال كل مجتهد) اى موقع الاجتهاد (في الاصول) اى القواعد (الكلامية) اى المنسوبة الى الفن المسمى بالكلام لانها تبين فيه أو الى لفظ الكلام لانها تسمى به (اى العقائد) اى المعتقدات (مصيب) في اجتهاده بأن وافق ماادى اليه اجتهاده لما هو الحكم في الواقع (لان ذلك) القول (يؤدى الى) باطل لانه يؤدى الى (تصويب اهل الضلالة) اى الباطل في اجتهادهم المؤدى الى ضلالتهم اى كون ماادى اليه موافقا لما هو الحق في الواقع وتصويب اهل الضلالة باطل كما تقرر فكذا ماادى اليه لان ملزوم الباطل باطل ثم بين اهل الضلالة بقوله (من النصارى في قولهم بالتثليث) اى كون الآلهة ثلاثة الله والمسيح

(١) كذا بالاصل وفي حصول المأمول يعدل مائتين فليحرر

المزكين للآخر (النوع الحادى والعشرون) أن يكون المزكون لاحدهما أعلم من المزكين للآخر لان مزيد العلم له مدخل في الاصابة (النوع الثانى والعشرون) أن يكون أحدهما قد حفظ اللفظ فهو أرجح ممن روى بالمعنى أو اعتمد على الكتابة وقيل ان رواية من اعتمد على الكتابة أرجح من رواية من اعتمد على الحفظ (النوع الثالث والعشرون) أن يكون أحدهما أسرع حفظا من الآخر وأبطأ نسيانا منه فانه أرجح أما لو كان احدهما أسرع حفظا وأسرع نسيانا والاخر ابطأ حفظا وابطأ نسيانا فالظاهر ان الاخر أرجح من الاول لانه يوثق بما حفظه ورواه وثوقا زائدا على ما رواه الاول (النوع الرابع والعشرون) انها ترجح رواية من يوافق الحفاظ على رواية من يتفرد عنهم في كثير من رواياته (النوع الخامس والعشرون) أنها ترجح رواية من دام حفظه وعقله ولم يختلط على من اختلط في آخر عمره ولم يعرف هل روى الخبر حال سلامته أو حال اختلاطه (النوع السادس والعشرون) انها تقدم رواية من كان اشهر بالعدالة والثقة من الاخر لان ذلك يمنع من الكذب (النوع السابع والعشرون) انها ترجح رواية من كان مشهور النسب على من لم يكن مشهورا لان احتراز المشهور عن الكذب أكثر (النوع الثامن والعشرون) ان يكون احدهما معروف الاسم ولم يلتبس اسمه باسم احد من الضعفاء على من يلتبس اسمه باسم ضعيف (النوع التاسع والعشرون) انها تقدم رواية من تأخر سلامه على من تقدم اسلامه لاحتمال ان يكون ما رواه من تقدم اسلامه منسوخا هكذا قال الشيخ ابو اسحق الشيرازى وابن برهان والبيضاوى وقال الامدى بعكس ذلك (النوع الحادى والثلاثون) (١) انها تقدم رواية الذكر على الانثى لان الذكور اقوى فهما واثبت حفظا وقيل لا تقدم (النوع الثانى والثلاثون) انها تقدم رواية الحر على العبد لان تحرزه عن الكذب أكثر وقيل لا تقدم (النوع الثالث والثلاثون) انها تقدم رواية من ذكر سبب الحديث على من لم يذكر سببه (النوع الرابع والثلاثون) انها تقدم رواية من لم يختلف الرواة عليه على من اختلفوا عليه (النوع الخامس والثلاثون) ان يكون احدهما احسن استيفاء للحديث من الاخر فانها ترجح روايته (النوع السادس والثلاثون) انها تقدم رواية من سمع شفاها على من سمع من وراء حجاب (النوع السابع والثلاثون) ان يكون احد الخبرين بلفظ حدثنا واخبرنا فانه ارجح من لفظ انبأنا ونحوه وقيل ويرجح لفظ حدثنا على لفظ اخبرنا (النوع الثامن والثلاثون) انها تقدم رواية من سمع من لفظ الشيخ على رواية من سمع بالقراءة عليه (النوع التاسع والثلاثون) انها تقدم رواية من روى بالسماع على رواية من روى بالاجازة (النوع الاربعون) انها تقدم رواية من روى المسند على رواية من روى المرسل (النوع الحادى والاربعون) انها تقدم الاحاديث التى في الصحيحين على الاحاديث الخارجة عنهما (النوع الثانى والاربعون) انها تقدم رواية من لم ينكر عليه على رواية من أنكر عليه (واعلم) ان وجوه الترجيح كثيرة وحاصلها ان ما كان اكثر إفادة للظن فهو راجح فان وقع التعارض في بعض هذه المرجحات فعلى المجتهد ان يرجح بين ما تعارض منها ☆

(واما المرجحات باعتبار المتن) فهى انواع (النوع الاول) ان يقدم الخاص على العام كذا قيل ولا يخفاك ان تقديم الخاص على العام بمعنى العمل به فيما تناوله والعمل بالعام فيما بقى ليس من باب الترجيح بل من باب الجمع وهو مقدم على الترجيح (النوع الثانى) أنه يقدم الافصح على الفصيح لان الظن بانه لفظ النبى صلى الله عليه وآله وسلم أقوى وقيل لا يرجح بهذا لان البليغ يتكلم بالافصح والفصيح (النوع الثالث) انه يقدم العام الذى لم يخصص على العام الذى قد خصص كذا نقله امام الحرمين عن المحققين وجزم به سليم الرازى وعللوا ذلك بأن دخول التخصيص

(١) كذا وقع هنا بالاصل التعبير بالحادى والثلاثين وتسلسل العدد الى الثانى والاربعين على الترتيب ولم يذكر النوع الموفي ثلاثين واما ملخصه حصول المأمول فوقع فيه هنا التعبير بقوله الثلاثون وتسلسل في العدد على الترتيب الى ان استوفي الانواع المذكورة هنا على ترتيبها هنا ثم ذكر الثانى والاربعين فقال تحته ما نصه انها تقدم رواية من تحمل بعد البلوغ على رواية من تحمل قبل البلوغ اه فافهم وحرر عبارة الاصل هنا

ومريم على ما يشهد له قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذونى وأمى الهين من دون الله أو كون الله ثلاثة ان صح انهم يقولون الله ثلاثة أقانيم الاب والابن وروح القدس ويريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس الحياة وهم قائلون في الحقيقة بكونها ذوات لانهم قالوا بانتقال أقنوم العلم الى بدن عيسى عليه الصلاة والسلام والمستقل بالانتقال هو الذات لامتناع الانتقال على الاعراض فقد قالوا بذوات قديمة (و) الثنوية من (المجوس في قولهم بالاصلين للعالم) بفتح اللام (النور والظلمة) فانهما عندهم قديمان وتولد العالم من امتزاجهما ولعلهم أرادوا بالنور والظلمة خلاف المتعارف والا فالظلمة عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا والنور ما قام بالمضىء لغيره كالقمر بخلاف ما قام بالمضىء لذاته كالشمس فهو ضوء قال السيد فاذا قوبل الضوء بالنور أريد بهما هذان المعنيان فهما عرضان لا يقومان الا بالجسم فلا يمكن قيامهما بنفسهما ولا قدمهما (والكفار) أو بعض الكفار (في نفيهم التوحيد) أى انكارهم كون الاله واحدا بغير ما سبق عن النصارى كقول المانوية والديصانية من الثنوية ان فاعل الخير

يضعف اللفظ ويصير به مجازا قال الفخر الرازى لان الذى قد خصص قد أزيل عن تمام مسماه واعترض على ذلك الصفى الهندى بأن المخصص راجح من حيث كونه خاصا بالنسبة الى العام الذى لم يخصص لان المخصوص قد قلت أفراده حتى قارب النص اذ كل عام لابد أن يكون نصا في أقل متناولاته (النوع الرابع) أنه يقدم العام الذى لم يرد على سبب على العام الوارد على سبب كذا قال امام الحرمين في البرهان والكيا والشيخ أبو اسحق الشيرازى في اللمع وسليم الرازى في التقريب . والرازى في المحصول * قالوا لان الوارد على غير سبب متفق على عمومه والوارد على سبب مختلف في عمومه قال الصفى الهندى ومن المعلوم ان هذا الترجيح انما يتأتى بالنسبة الى ذلك السبب وأما بالنسبة الى سائر الافراد المندرجة تحت العامين فلا انتهى وفيه نظر لان الخلاف في عموم الوارد على سبب هو كائن في سائر الافراد (النوع الخامس) أنها تقدم الحقيقة على المجاز لتبادرها الى الذهن هذا اذا لم يغلب المجاز (النوع السادس) أنه يقدم المجاز الذى هو أشبه بالحقيقة على المجاز الذى لم يكن كذلك (النوع السابع) أنه يقدم ما كان حقيقة شرعية أو عرفية على ما كان حقيقة لغوية قال في المحصول وهذا ظاهر في اللفظ الذى قد صار شرعيا فيما لم يكن كذلك * كذا قال ولا يخفى ان الكلام فيما صار شرعيا لا فيما لا يثبت كونه شرعيا فانه خارج عن هذا (النوع الثامن) أنه يقدم ما كان مستغنيا عن الاضمار في دلالته على ما هو مفتقر اليه (النوع التاسع) أنه يقدم الدال على المراد من وجهين على ما كان دالا على المراد من وجه واحد (النوع العاشر) أنه يقدم ما دل على المراد بغير واسطة على ما دل عليه بواسطة (النوع الحادى عشر) انه يقدم ما كان فيه الايماء الى علة الحكم على ما لم يكن كذلك لان دلالة المعلل أوضح من دلالة ما لم يكن معللا (النوع الثانى عشر) أنه يقدم ما ذكرت فيه العلة متقدمة على ما ذكرت فيه العلة متأخرة وقيل بالعكس (النوع الثالث عشر) انه يقدم ما ذكر فيه معارضه على ما لم يذكر كقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها على الدال على تحريم الزيارة مطلقا (النوع الرابع عشر) أنه يقدم المقرون بالتهديد على ما لم يقرن به (النوع الخامس عشر) أنه يقدم المقرون بالتأكيد على ما لم يقرن به (النوع السادس عشر) أنه يقدم ما كان مقصودا به البيان على ما لم يقصد به (النوع السابع عشر) أنه يقدم مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة وقيل بالعكس ولا يرجح أحدهما على الآخر والاول أولى (النوع الثامن عشر) انه يقدم النهى على الامر (النوع التاسع عشر) أنه يقدم النهى على الاباحة (النوع العشرون) أنه يقدم الامر على الاباحة (النوع الحادى والعشرون) أنه يقدم الاقل احتمالا على الاكثر احتمالا (النوع الثانى والعشرون) أنه يقدم المجاز على المشترك (النوع الثالث والعشرون) أنه يقدم الاشهر في الشرع أو اللغة أو العرف على غير الاشهر فيها (النوع الرابع والعشرون) أنه يقدم ما يدل بالاقتضاء على ما يدل بالاشارة وعلى ما يدل بالايماء وعلى ما يدل بالمفهوم موافقة ومخالفة (النوع الخامس والعشرون) انه يقدم ما يتضمن تخصيص العام على ما يتضمن تأويل الخاص لانه أكثر (النوع السادس والعشرون) أنه يقدم المقيد على المطلق (النوع السابع والعشرون) انه يقدم ما كان صيغة عمومه بالشرط الصريح على ما كان صيغة عمومه بكونه نكرة في سياق النفى أو جمعا معرفا أو مضافا ونحوها (النوع الثامن والعشرون) أنه يقدم الجمع المحلى والاسم الموصول على اسم الجنس المعرف باللام لكثرة استعماله في المعهود فتصير دلالته اضعف على خلاف معروف في هذا وفي الذى قبله *

(وأما المرجحات باعتبار المدلول) فهى أنواع (النوع الاول) أنه يقدم ما كان مقررا لحكم الاصل والبراءة على ما كان ناقلا وقيل بالعكس واليه ذهب الجمهور واختار الاول الفخر الرازى والبيضاوى والحق ما ذهب اليه الجمهور (النوع الثانى) أن يكون أحدهما أقرب الى الاحتياط فانه أرجح (النوع الثالث) انه يقدم المثبت على المنفى نقله امام الحرمين عن جمهور الفقهاء لان مع المثبت زيادة علم وقيل يقدم النافي وقيل هما سواء واختاره في المستصفى (النوع الرابع) أنه يقدم ما يفيد سقوط الحد على ما يفيد لزومه (النوع الخامس) انه يقدم ما كان حكمه أخف على ما كان حكمه أغلظ وقيل بالعكس (النوع السادس) أنه يقدم ما لا تعم به البلوى على ما تعم به

(النوع

هو النور وفاعل الشر هو الظلمة قال السيد وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكونه الاله محتاجا اليه وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حى عالم قادر سميع بصير انتهى (و) نفيهم (بعثة الرسل) الى الخلق بان أنكروها (و) نفيهم (المعاد) الجسمانى أى عود الجسم (في الآخرة) بان يبعث الله الموتى من القبور ويرد الروح اليها ومعتقد سلف الامة وخلفها ان المعاد هو الجسم بعينه واختلفوا في كيفية الاعادة قال جمع والحق ان الاجسام تعدم إلا عجب الذنب ثم تعاد الاجزاء الاصلية بعد اعدامها وأشار السعد الى تفسير الاصلية بالباقية من أول العمر الى آخره وفسرها غيره بالاجزاء الحاصلة في أول الفطرة أى أول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق بدونه عادة ونظر غير واحد في قول المواقف هل يعدم الله الاجزاء ثم يعيدها أو يفرقها ويعيد فيها التأليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا واثباتا لعدم الدليل انتهى ويوافقه قول حجة الاسلام في كتاب الاقتصاد فان قيل ما تقولون أتعدم الجواهر والاعراض ثم يعاد ان جميعا أو تعدم الاعراض

(النوع السابع) أن يكون احدهما موجبا لحكمين والاخر موجبا لحكم واحدفانه يقدم الموجب لحكمين لاشتماله على زيادة لم ينقلها الاخر (النوع الثامن) أنه يقدم الحكم الوضعى على الحكم التكليفى لان الوضعى لايتوقف على مايتوقف عليه التكليفى من أهلية المكلف وقيل بالعكس لان التكليفى أكثر مثوبة وهي مقصودة للشارع (النوع التاسع) انه يقدم مافيه تأسيس على مافيه تأكيد (واعلم) أن المرجع في مثل هذه الترجيحات هو نظر المجتهد المطلق فيقدم ماكان عنده أرجح على غيره اذا تعارضت ☆

(وأما المرجحات بحسب الامور الخارجة) فهي أنواع (النوع الاول) انه يقدم ماعضده دليل آخر على مالم يعضده دليل آخر (النوع الثانى) أن يكون أحدهما قولا والاخر فعلا فيقدم القول لان له صيغة والفعل لاصيغة له (النوع الثالث) انه يقدم ما كان فيه التصريح بالحكم على مالم يكن كذلك كضرب الامثال ونحوها فانها ترجح العبارة على الاشارة (النوع الرابع) أنه يقدم ماعمل عليه أكثر السلف على ماليس كذلك لان الاكثر أولى باصابة الحق وفيه نظر لانه لاحجة في قول الاكثر ولا في عملهم فقد يكون الحق في كثير من المسائل مع الاقل ولهذا مدح الله القلة في غير موضع من كتابه (النوع الخامس) أن يكون أحدهما موافقا لعمل الخلفاء الاربعة دون الاخر فانه يقدم الموافق وفيه نظر (النوع السادس) أن يكون أحدهما توارثه أهل الحرمين دون الاخر وفيه نظر (النوع السابع) ان يكون احدهما موافقا لعمل اهل المدينة وفيه نظر ايضا (النوع الثامن) ان يكون احدهما موافقا للقياس دون الاخر فانه يقدم الموافق (النوع التاسع) ان يكون احدهما اشبه بظاهر القرآن دون الآخر فانه يقدم (النوع العاشر) انه يقدم مافسره الراوى له بقوله اوفعله على مالم يكن كذلك وقدذكر بعض اهل الاصول مرجحات في هذا القسم زائدة على ماذكرناه ههنا وقدذكرناها في الانواع المتقدمة لانها بها الصق ومن أعظم مايحتاج الى المرجحات الخارجة اذا تعارض عمومان بينهما عموم وخصوص من وجه وذلك كقوله تعالى (وأن تجمعوا بين الاختين) مع قوله (أوما ملكت أيمانكم) فان الاولى خاصة في الاختين عامة في الجمع بين الاختين في الملك أو بعقد النكاح والثانية عامة في الاختين وغيرهما خاصة في ملك اليمين وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها» مع نهيه عن الصلاة في الاوقات المكروهة فان الاول عام في الاوقات خاص في الصلاة المقضية والثانى عام في الصلاة خاص في الاوقات فان علم المتقدم من العمومين والمتأخر منهما كان المتأخر ناسخا عند من يقول إن العام المتأخر ينسخ الخاص المتقدم وأما من لايقول ذلك فانه يعمل بالترجيح بينهما وان لم يعلم المتقدم منهما من المتأخر وجب الرجوع الى الترجيح على القولين جميعا بالمرجحات المتقدمة واذا استويا اسنادا ومتنا ودلالة رجع الى المرجحات الخارجية وان لم يوجد مرجح خارجى وتعارضا من كل وجه فعلى الخلاف المتقدم هل يخير المجتهد في العمل باحدهما أو يطرحهما ويرجع الى دليل آخر ان وجد أو الى البراءة الاصلية ونقل سليم الرازى عن ابى حنيفة انه يقدم الخبر الذى فيه ذكر الوقت ولا وجه لذلك ☆ قال ابن دقيق العيد هذه المسئلة من مشكلات الاصول والمختار عند المتأخرين الوقف الا بترجيح يقوم على أحد اللفظين بالنسبة الى الآخر وكأن مرادهم الترجيح العام الذى لايخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الامور الخارجة عن مدلول العموم ثم حكى عن الفاضل أبى سعيد محمد بن يحيى أنه ينظر فيهما فان دخل احدهما تخصيص مجمع عليه فهو اولى بالتخصيص وكذلك اذا كان احدهما مقصودا بالعموم رجح على ماكان عمومه اتفاقيا ☆ قال الزركشى في البحر وهذا هو اللائق بتصرف الشافعى في احاديث النهى عن الصلاة في الاوقات المكروهة فانه قال لما دخلها التخصيص بالاجماع في صلاة الجنازة ضعفت دلالتها فتقدم عليها أحاديث المقضية وتحية المسجد وغيرها وكذلك نقول دلالة (وأن تجمعوا بين الاختين) على تحريم الجمع مطلقا في النكاح والملك أولى من دلالة الآية الثانية على جواز الجمع في ملك اليمين لان هذه الآية ماسيقت لبيان حكم الجمع ☆

(وأما الترجيح بين الاقيسة) فلا خلاف أنه لايكون بين ماهو معلوم منها وأما ما كان مظنونا فذهب الجمهور الى

دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس في الشرع دليل قاطع على تعيين أحد هـذه الممكنات انتهى وفي التنظير نظر اذ لاقاطع هناك وقال بعضهم الحق وقوع الامرين اعادة ماانعدم بعينه وتأليف ماتفرق انتهى وهو حسن وقال حجة الاسلام في كتاب الاقتصاد أيضا ان ماذكرناه في التهافت ان المعاد جاز أن يكون بدنا غير بدن الدنيا فهو للالزام وليس مانعتقده فان ذلك الكتاب مصنف لابطال مذهبهم لا لاثبات مذهب أهل الحق انتهى وفي الحـديث يحشر الناس عراة غرلا ثم يزاد في أجساد أهل الجنة لتتوفر عليهم اللذات وفي أجساد أهل النار تغليظا للعقوبات وفيه أيضا أهل الجنة جرد مكحلون أبناء ثلاث وثلاثين على خلق آدم طولهم ستون في عرض سبعة أذرع وورد ان سن الكافر كاحد ولو خلق شخص بغير يد أو رجل قال بعضهم فالظاهر انه يعاد بيد ورجل ولا أشكال في احراق النار لمايزاد في الجسم لانه آلة لتعذيب الروح كالحطب يحرق توصلا لتعذيبها ومن ثم قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب والفلاسفة عن

أنه يثبت الترجيح بينها وحكى امام الحرمين عن القاضى انه ليس في الاقيسة المظنونة ترجيح وانما المظنون على حسب الاتفاق قال امام الحرمين وبناه على أصله أنه ليس في محال المظنون مطلوب واذا لم يكن فيها مطلوب فلا طريق على التعين وانما المظنون على حسب الوفاق قال امام الحرمين وهذه هفوة عظيمة ثم ألزمه القول بأنه لا أصل للاجتهاد * قال الزركشى والحق ان القاضى لم يرد ما حكاه عنه وقد عقد فصولا في التقريب في تقديم بعض العلل على بعض فعلم أنه ليس يعنى انكار الترجيح فيها وانما مراده انه لا يقدم نوع على نوع على الاطلاق بل ينبغى أن يرد الامر في ذلك الى ما يظن المجتهد راجحا والظنون تختلف فانه قد يتفق في آحاد النوع القوى شيء يتأخر عن النوع الضعيف انتهى ☆ والترجيح بين الاقيسة يكون على أنواع (النوع الاول) بحسب العلة (النوع الثانى) بحسب الدليل الدال على وجود العلة (النوع الثالث) بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم (النوع الرابع) بحسب دليل الحكم (النوع الخامس) بحسب كيفية الحكم (النوع السادس) بحسب الامور الخارجة (النوع السابع) بحسب الفرع ☆

(أما الترجيح بينها بحسب العلة) فهو أقسام (الاول) أنه يرجح القياس المعلل بالوصف الحقيقى الذى هو مظنة الحكمة على القياس المعلل بنفس العلة للاجماع بين أهل القياس على صحة التعليل بالمظنة فيرجح التعليل بالسفر الذى هو مظنة المشقة على التعليل بنفس المشقة (القسم الثانى) أنه يرجح التعليل بالحكمة على التعليل بالوصف العدمى لان العدم لا يكون علة الا اذا علم اشتماله على الحكمة (القسم الثالث) أنه يرجح المعلل حكمة بالوصف العدمى على المعلل حكمة بالحكم الشرعى لان التعليل بالعدمى يستدعى كونه مناسبا للحكم والحكم الشرعى لا يكون علة الا بمعنى الامارة والتعليل بالمناسب أولى من التعليل بالامارة هكذا قال صاحب المنهاج واختاره وذكر امام الحرمين الجوينى في هذا احتمالين (القسم الرابع) أنه يرجح المعلل بالحكم الشرعى على غيره (القسم الخامس) أنه يرجح المعلل بالتعدية على المعلل بالقاصرة قاله القاضى والاستاذ أبو منصور وابن برهان قال امام الحرمين وهو المشهور فانه أكثر فائدة وقال الاستاذ أبو اسحق انها ترجح القاصرة لانها معتضدة بالنص ورجحه في المستصفى (القسم السادس) انها ترجح العلة المتعدية التى فروعها أكثر على العلة المتعدية التى فروعها أقل لكثرة الفائدة قاله الاستاذ أبو منصور ورفعه صاحب المنخول وكلام امام الحرمين يقتضى انه لا ترجيح بذلك (القسم السابع) أنها ترجح العلل البسيطة على العلل المركبة كذا قال الجدليون وأكثر الاصوليين اذ يحتمل في العلل المركبة أن تكون العلة فيها هي بعض الاجزاء لا كلها وأيضا البسيطة يكثر فروعها وفوائدها ويقل فيها الاجتهاد فيقل الغلط على ما في المركبة من الخلاف في جواز التعليل بها كما تقدم وقال جماعة المركبة أرجح قال القاضى في مختصر التقريب ولعله الصحيح وقال امام الحرمين ان هذا المسلك باطل عند المحققين (القسم الثامن) أنها ترجح العلة القليلة الاوصاف على العلة الكثيرة الاوصاف لان الوصف الزائد لا أثر له في الحكم ولان كثرة الاوصاف يقل فيها التفريع * قيل وهو مجمع على هذا المرجح بين المحققين من الاصوليين اذا كانت القليلة الاوصاف داخلة تحت الكثيرة الاوصاف فان كانت غير داخلة مثل أن يكون اوصاف احداهما غير أوصاف الاخرى فاختلفوا في ذلك فقيل ترجح القليلة الاوصاف وقيل الكثيرة الاوصاف (القسم التاسع) انه يرجح الوصف الوجودى على العدمى وكذا الوصف المشتمل على وجوديين على الوصف المشتمل على وجودى وعدمى كذا في المحصول (القسم العاشر) انها ترجح العلة المحبوسة(١) على الحكمية وقيل بالعكس (القسم الحادى عشر) انها ترجح العلة التى مقدماتها قليلة على العلة التى مقدماتها كثيرة لان صدق الاولى وغلبة الظن بها أكثر من الاخرى وقيل بالعكس وقيل هما سواء (القسم الثانى عشر) أنها ترجح العلة المشتملة على صفة ذاتية على العلة المشتملة على صفة حكمية وقيل بالعكس ورجحه ابن السمعانى (القسم الرابع عشر) أنها ترجح العلة الموجبة للحكم على العلة المقتضية

(١) كذا بالاصل

آخرهم أنكروا بعث الاجساد واختلفوا في بعث الارواح فقط فأنكره الطبيعيون منهم وأثبته الالهيون (والملحدين) من الالحاد وهو الميل عن الاستقامة وهذا أعم من جميع ما قبله لشموله بعض المسلمين أيضا أى المائلين عن الاستقامة (في نفيهم صفاته تعالى كالكلام النفسى وخلقه أفعال العباد) الاختيارية (وكونه مرئيا في الآخرة وغير ذلك) من الصفات كالمعتزلة فانهم نفوا الكلام النفسى وقالوا انه متكلم بكلام لفظى قائم بغيره ليس صفة له وان أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وانه تعالى لا يرى في الآخرة ومثل بثلاثة أمثلة لان الصفة اما ذاتية كالكلام أو فعلية كالخلق أو اعتقادية ككونه يرى ويجوز عطف وخلقه وكونه وغير ذلك على صفاته اى ونفيهم خلقه وكونه وغير ذلك ككونه لا يجب عليه فعل الاصلح وتحرير مذاهب الفرق المذكورة وبيان

للتسوية

للتسوية بين حكم وحكم الاجماع على جواز التعليل بالاولى بخلاف الثانية ففيها خلاف وقال أبو سهل الصعلوكى ان علة التسوية أولى لكثرة الشبه فيها *

(وأما الترجيح بحسب الدليل الدال على وجود العلة) فهو على أقسام (القسم الاول) أنها تقدم العلة المعلومة سواء كان العلم بوجودها بديهيا أو ضروريا على العلة التى ثبت وجودها بالنظر والاستدلال كذا قال جماعة وذهب الاكثرون الى أنه لايجرى الترجيح بين العلتين المعلومتين اذا كانت احداهما معلومة بالبداهة والاخرى بالنظر والاستدلال (القسم الثانى) أنها ترجح العلة التى وجودها بديهى على العلة التى وجودها أجلى وأظهر عند العقل فهو أرجح مما لم يكن كذلك *

(وأما الترجيح بحسب الدليل الدال على علية الوصف للحكم) فهو على أقسام (القسم الاول) انها ترجح العلة التى ثبت عليتها بالدليل القاطع على العلة التى لم يثبت عليتها بدليل قاطع وخالف فى ذلك صاحب المحصول ولا وجه لخلافه (القسم الثانى) انها ترجح العلة التى ثبت عليتها بدليل ظاهر على العلة التى ثبت عليتها بغيره من الادلة التى ليست بنص ولا ظاهر (القسم الثالث) انها ترجح العلة التى ثبت عليتها بالمناسبة على العلة التى ثبت عليتها بالشبه والدوران لقوة المناسبة واستقلالها باثبات العلية وقيل بالعكس ولا وجه له (القسم الرابع) أنها ترجح العلة الثابتة عليتها بالمناسبة على العلة الثابتة عليتها بالسبر وقيل بالعكس قيل وليس هذا الخلاف فى السبر المقطوع فان العمل به متعين لوجوب تقديم المقطوع على المظنون بل الخلاف فى السبر المظنون (القسم الخامس) انه ترجح ما كان من المناسبة ثابتا بالضرورة الدينية على الضرورة الدنيوية (القسم السابع) انه يقدم ما كان من المناسبة معتبرا نوعه في نوع الحكم على ما كان منها معتبرا نوعه في جنس الحكم وعلى ما كان منها معتبرا جنسه في نوع الحكم وعلى ما كان منها معتبرا جنسه في جنس الحكم ثم يقدم المعتبر نوعه في جنس الحكم والمعتبر جنسه في نوع الحكم على المعتبر جنسه في جنس الحكم قال الهندى الاظهر تقديم المعتبر نوعه في جنس الحكم على علته (القسم الثامن) انها تقدم العلة الثابتة عليتها بالدوران على الثابتة عليتها بالسبر وما بعده وقيل بالعكس (القسم التاسع) انها تقدم العلة الثابتة عليتها بالشبه على العلة الثابتة عليتها بالضرورة قال البيضاوى وكذا ترجح على العلة الثابتة عليتها بالايماء وادعى في المحصول اتفاق الجمهور على ان ماثبت عليته بالايماء راجح على ماثبت عليته بالوجوه العقلية من المناسبة والدوران والسبر وهو ظاهر كلام امام الحرمين في البرهان قال الصفى الهندى هذا ظاهر ان قلنا لاتشترط المناسبة في الوصف المومأ اليه وان قلنا تشترط فالظاهر ترجيح بعض الطرق العقلية عليها كالمناسبة لانها تستقل باثبات العلية بخلاف الايماء فانه لايستقل بذلك بدونها (القسم الحادى عشر) أنها تقدم العلة الثابتة بنفى الفارق على غيرها *

(وأما الترجيح بحسب دليل الحكم) فهو على أقسام (الاول) أنه يقدم ما دليل أصله قطعى على ما دليل أصله ظنى (القسم الثانى) أنه يقدم ما كان دليل أصله الاجماع على ما كان دليل أصله النص لان النص يقبل التخصيص والتأويل والنسخ والاجماع لايقبلها قال إمام الحرمين ويحتمل تقدم الثابت بالنص على الاجماع لان الاجماع فرع النص لكونه المثبت له والفرع لايكون أقوى من الاصل وبهذا جزم صاحب المنهاج (القسم الثالث) أنه يقدم القياس الذى هو مخرج من أصل منصوص عليه على ما كان مخرجا من أصل غير منصوص عليه قاله ابن برهان (القسم الرابع) أنه يقدم القياس الخاص بالمسئلة على القياس العام الذى يشهد له القواعد قاله القاضى (القسم الخامس) انه يقدم ما كان على سنن القياس على مالم يكن كذلك (القسم السادس) أنه يقدم ما دل دليل خاص على تعليله دون مالم يكن كذلك (القسم السابع) أنه يقدم مالم يدخله النسخ بالاتفاق على ما وقع فيه الخلاف والحاصل انه يقدم ما كان دليل أصله أقوى بوجه من الوجوه المعتبرة *

ادلتها مع ابطالها مبسوط في محله لايليق بهذا المختصر ولا تدعو اليه حاجة (ودليل من قال) وهم الجمهور (ليس كل مجتهد في الفروع مصيبا) بل قد وقد كما علم مما تقدم من الكتاب والسنة والاثر والاجماع والمعقول فاقتصار المصنف على السنة للاختصار المناسب لهذه المقدمة مع الكفاية وترك الشارح التنبيه على ذلك لظهوره أو عدم الحاجة اليه اما ماعدا السنة فقد بينته في الاصل لزيادة الفائدة وأما السنة فالاحاديث الدالة على ترديد الاجتهاد بين الخطأ والصواب منها (قوله صلى الله عليه وسلم من اجتهد وأصاب) في اجتهاده بأن أداه الى ماهو الحكم في الواقع فله أجران) على اجتهاده واصابته كما تقدم (ومن اجتهد وأخطأ) فيه بأن أداه الى خلاف ماهو الحكم في الواقع (فله أجر واحد) على اجتهاده كما تقدم (وجه) دلالة هذا (الدليل) على ماذكر (ان) هذا الدليل تضمن أن (النبي صلى الله عليه وسلم خطأ) المجتهد أى حكم بخطئه (تارة) حيث قال ومن اجتهد وأخطأ (وصوبه) أى حكم باصابته تارة (أخرى) حيث قال ومن اجتهد وأصاب وبدأ

﴿ وأما المرجحات بحسب كيفية الحكم ﴾ فهى على أقسام (الاول) أنه يقدم ما كانت علته ناقلة عن حكم العقل على ما كانت علته مقررة كما قاله الغزالى وابن السمعانى وغيرهما لان الناقلة أثبتت حكما شرعيا والمقررة لم تثبت شيأ وقيل ان المقررة أولى لاعتضادها بحكم العقل المستقل بالنفى لولا هذه العلة الناقلة قال الاستاذ أبو منصور وذهب أكثر اصحابنا الى ترجيح الناقلة عن العادة وبه جزم الكيا لان الناقلة مستفادة من الشرع والاخرى ترجع الى عدم الدليل فلا معارضة بينهما وقيل هما مستويان لان النسخ بالعلل لا يجوز (القسم الثانى) أنه يقدم ما كانت علته مثبتة على ما كانت علته نافية كذا قال الاستاذ أبو اسحق وغيره ✡ قال الغزالى قدم قوم المثبتة على النافية وهو غير صحيح لان النفى الذى لا يثبت الا شرعا كالاثبات وان كان نفيا اصليا يرجع الى ماقدمناه في الناقلة والمقررة وقال الاستاذ أبو منصور الصحيح أن الترجيح في العلة لا يقع بذلك لاستواء المثبت والنافي في الافتقار الى الدليل قال والى هذا القول ذهب أصحاب الرأى (القسم الثالث) أنه يقدم ما يقتضى الحظر على ما يقتضى الاباحة قال ابن السمعانى وهو الصحيح وقيل هما سواء (القسم الرابع) أن يكون أحدهما يقتضى حدا والآخر يسقطه فالمسقط أقدم (القسم الخامس) أن يكون أحدهما يقتضى العتق والآخر يسقطه فالمقتضى للعتق أقدم وقيل هما سواء (القسم السادس) أن يكون أحدهما مبقيا للعموم لانه كالنص في وجوب استغراق الجنس ومن حق العلة أن لا ترفع النص فاذا أخرجت ما اشتمل عليه العام كانت مخالفة للاصول التى يجب سلامتها عنه كذا قال القاضى في التقريب وحكى الزركشى عن الجمهور أن المخصصة له أولى لانها زائدة ✡

﴿ وأما المرجحات بحسب الامور الخارجة ﴾ فهى على أقسام (الاول) أنه يقدم القياس الموافق للاصول بأن يكون علة اصله على وفق الاصول الممهدة في الشرع على ما كان موافقا لاصل واحد لان وجود العلة في الاصول الكثيرة دليل على قوة اعتبارها في نظر الشرع هكذا قال الشيخ أبو اسحاق الشيرازى وابن السمعانى وغيرهما وقيل هما سواء وجزم بالاول الاستاذ ابو منصور ورفعه الغزالى (القسم الثالث) أنه يقدم ما كان حكم أصله موافقا للاصول على ما ليس كذلك للاتفاق على الاول والاختلاف في الثانى (القسم الرابع) أنه يرجح ما كان مطردا في الفروع بحيث يلزم الحكم به في جميع الصور على ما لم يكن كذلك (القسم الخامس) أنه يرجح ما انضمت الى علته علة اخرى على ما لم ينضم اليه علة اخرى لان ذلك الانضمام يزيد قوة وقيل للترجيح بذلك وصححه أبو زيد من الحنفية (القسم السادس) أنه يقدم ما انضم اليه فتوى صحابى على ما لم يكن كذلك وهو مبنى على الخلاف المتقدم في حجية قول الصحابى ✡

﴿ وأما المرجحات بحسب الفرع ﴾ فهى على أقسام (الاول) انه يقدم ما كان مشاركا في عين الحكم وعين العلة على المشارك في جنس الحكم وعين العلة أو عين الحكم وجنس العلة أو جنس الحكم وجنس العلة (القسم الثانى) أنه يقدم ما كان مشاركا في عين الحكم وجنس العلة أو عين العلة وجنس الحكم على المشارك في جنس الحكم وجنس العلة (القسم الثالث) انه يقدم المشارك في عين العلة وجنس الحكم على المشارك في عين الحكم وجنس العلة لان العلة هى العمدة في التعدية (القسم الرابع) أنه يقدم ما كان مقطوعا بوجود علته في الفرع على المظنون وجودها فيه (القسم الخامس) انه يقدم ما كان حكم الفرع ثابتا فيه جملة لا تفصيلا وقد دخل بعض هذه المرجحات الترجيح فيما تقدم لصلاحيتها هنالك وههنا لذكر ذلك فيه ✱

﴿ واما المرجحات بين الحدود السمعية ﴾ فهى على اقسام (الاول) انه يرجح الحد المشتمل على الالفاظ الصريحة الدالة على المطلوب بالمطابقة أو التضمن على الحد المشتمل على الالفاظ المجازية أو المشتركة أو الغريبة أو المضطربة وعلى ما دل على المطلوب بالالتزام لان الاول قريب الى الفهم بعيد عن الخلل والاضطراب (القسم الثانى) ان يكون احدهما اعرف من الآخر فانه يقدم الاعرف على الاخفى لانه ادل على المطلوب من الاخفى (القسم الثالث) انه يقدم الحد المشتمل على الذاتيات على المشتمل على العرضيات لافادة الاول تصور حقيقة المحدود دون الثانى

القسم

بشق الخطافى بيان وجه الدلالة عكس الواقع في الحديث اهتماما به فانه المثبت للمطلوب بل هو محل النزاع لا غير (و) هذا (الحديث رواه الشيخان) البخارى ومسلم الا ان هذا اللفظ ليس لفظ البخارى (و) انما (لفظ) البخارى (اذا اجتهد الحاكم فحكم) بما أدى اليه اجتهاده (فأصاب) في اجتهاده وحكمه بان أداه اجتهاده الى ماهو الحكم في الواقع فحكم به (فله أجران) على اجتهاده واصابته كما تقدم (واذا حكم) بما أدى اليه اجتهاده (وأخطأ) في حكمه بخطئه في اجتهاده (فله أجر واحد) على اجتهاده ولا يبعد أن يؤجر على الحكم أيضا فيكون أحد الاجرين على مجموع الاجتهاد والحكم والظاهر ان أحد الاجرين على مجرد الاجتهاد ولكنه يزيد بانضمام الحكم اليه وقد يقال يؤجر على قصد الحكم بالحق وفي رواية الحاكم اذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وان أصاب فله عشرة اجور ولا منافاة لان الاخبار بالقليل لا ينفى الكثير ولجواز انه أعلم اولا بالاجرين فاخبر بهما ثم بالعشرة فاخبر بها

(القسم الرابع) أنه يقدم ما كان مدلوله أعم من مدلول الآخر لتكثير الفائدة وقيل بل يقدم الأخص للاتفاق على ما تناوله (القسم الخامس) أنه يقدم ما كان موافقا لنقل الشرع واللغة على ما لم يكن كذلك لكون الاصل عدم النقل (القسم السادس) أنه يقدم ما كان أقرب الى المعنى المنقول عنه شرعا أو لغة (القسم السابع) أنه يقدم ما كان طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر لانه أغلب على الظن (القسم الثامن) أنه يقدم ما كان موافقا لعمل أهل مكة والمدينة ثم ما كان موافقا لاحدهما (القسم التاسع) أنه يقدم ما كان موافقا لعمل الخلفاء الاربعة (القسم العاشر) أنه يقدم ما كان موافقا للاجماع (القسم الحادى عشر) أنه يقدم ما كان موافقا لعمل أهل العلم (القسم الثانى عشر) أنه يقدم ما كان مقررا لحكم الحظر على ما كان مقررا لحكم الاباحة (القسم الثالث عشر) أنه يقدم ما كان مقررا لحكم النفى على ما كان مقررا لحكم الاثبات (القسم الرابع عشر) أنه يرجح ما كان مقررا لاسقاط الحدود على ما كان موجبا لها (القسم الخامس عشر) أنه يقدم ما كان مقررا لايجاب العتق على ما لم يكن كذلك * وفي غالب هذه المرجحات خلاف يستفاد من مباحثه المتقدمة في هذا الكتاب ويعرف به ما هو الراجح في جميع ذلك وطرق الترجيح كثيرة جدا وقد قدمنا أن مدار الترجيح على ما يزيد الناظر قوة في نظره على وجه صحيح مطابق للمسالك الشرعية فما كان محصلا لذلك فهو مرجح معتبر ☆

﴿ خاتمة لمقاصد هذا الكتاب ﴾

اعلم أنا قد قدمنا في أول هذا الكتاب الخلاف في كون العقل حاكما أولا وذكرنا أنه لا خلاف في أن بعض الاشياء يدركها العقل ويحكم فيها كصفات الكمال والنقص وملاءمة الغرض ومنافرته وأحكام العقل باعتبار مدركاته تنقسم الى خمسة أحكام كانقسمت الاحكام الشرعية الى خمسة أقسام (الاول) الوجوب كقضاء الدين (والثانى) التحريم كالظلم (والثالث) الندب كالاحسان (والرابع) الكراهة كسوء الاخلاق (والخامس) الاباحة كتصرف المالك في ملكه ☆

﴿ وههنا مسئلتان ﴾

(المسئلة الاولى) هل الاصل فيما وقع فيه الخلاف ولم يرد فيه دليل يخصه أو يخص نوعه الاباحة أو المنع أو الوقف فذهب جماعة من الفقهاء وجماعة من الشافعية ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم ونسبه بعض المتأخرين الى الجمهور الى أن الاصل الاباحة ☆ وذهب الجمهور الى أنه لا يعلم حكم الشيء الا بدليل يخصه أو يخص نوعه فاذا لم يوجد دليل كذلك فالاصل المنع ☆ وذهب الاشعرى وأبو بكر الصيرفي وبعض الشافعية الى الوقف بمعنى لا يدرى هل هنا حكم أم لا وصرح الرازى في المحصول أن الاصل في المنافع الاذن وفي المضار المنع * احتج الاولون بقوله تعالى (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق) فانه أنكر على من حرم ذلك فوجب أن لا تثبت حرمته واذا لم تثبت حرمته امتنع ثبوت الحرمة في فرد من أفراده لان المطلق جزء من المقيد فلو ثبتت الحرمة في فرد من أفراده لثبتت الحرمة فى زينة الله وفي الطيبات من الرزق واذا انتفت الحرمة بالكلية ثبتت الاباحة * واحتجوا أيضا بقوله تعالى (أحل لكم الطيبات) وليس المراد من الطيب الحلال والا لزم التكرار فوجب تفسيره بما يستطاب طبعا وذلك يقتضى حل المنافع بأسرها ☆ واحتجوا أيضا بقوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة) الآية فجعل الاصل الاباحة والتحريم مستثنى وبقوله سبحانه (وسخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه) وبما ثبت في الصحيحين وغيرهما من حديث سعد بن أبى وقاص عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال ان أعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل عن شيء فحرم على السائل من أجل مسألته . وبما أخرجه الترمذى وابن ماجه عن سلمان الفارسى قال سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن السمن والجبن والفراء قال الحلال ما أحله الله في كتابه والحرام ما حرمه الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه ☆ واحتجوا أيضا بأنه انتفاع بما لا ضرر فيه على المالك قطعا ولا على المنتفع فوجب أن لا يمتنع كالاستضاءة

او ان الاجرين يساويان العشرة (فان قلت) العشرة يصح ان تجعل اجرا واحدا فما فائدة جعلها عشرة قلت يجوز ان تكون انواعا من الثواب مختلفة يبلغ عددها هذا المقدار فنبه بذكر هذا العدد على ذلك وقد نظر في هذا الدليل بانه آحاد والمسئلة اصولية قطعية سلمناه لكن لادلالة فيه لان القضية الشرطية لاتدل على وقوع شرطها ولا على امكانه سلمناه لكن الخطأ متصور عند القائلين بان كل مجتهد مصيب وذلك عند عدم استفراغ الوسع فان كان ذلك مع العلم بالتقصير فهو مخطىء آثم وان كان بدون العلم به فهو مخطىء غير آثم فلعل هذه الصورة هى المرادة من الحديث اولعل المراد منه ما اذا كان في المسئلة نص اواجماع اوقياس جلى لكنه طلبه المجتهد واستفرغ فيه وسعه فلم يجده فان الخطأ في هذه الصورة متصور ايضا عندهم واجيب عن هذا الاخير بانه ان وقع الاجتهاد المعتبر فيما ذكرتموه ثبت المدعى وهو خطأ بعض المجتهدين فى الجملة وان لم يقع لم يجز حمل الحديث

بضوء السراج والاستظلال بظل الجدار ✡ ولا يرد على هذا الدليل ما قيل أنه يقتضي اباحة كل المحرمات لان فاعلها ينتفع بها ولا ضرر فيها على المالك ويقتضي سقوط التكاليف بأسرها ✡ ووجه عدم وروده أنه قد وقع الاحتراز عنه بقوله ولا على المنتفع والانتفاع بالمحرمات وبترك الواجبات لضرره ضررا ظاهرا الا ان الله سبحانه قد بين حكمها وليس النزاع في ذلك انما النزاع فيما لم يبين حكمه ببيان يخصه أو يخص نوعه ✡ واحتجوا أيضا بأنه سبحانه اما أن يكون خلقه لهذه الاعيان لحكمة أو لغير حكمة والثاني باطل لقوله (وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين) وقوله (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا) والعبث لا يجوز على الحكمة فثبت أنها مخلوقة لحكمة ولا تخلو هذه الحكمة اما أن تكون لعود النفع اليه سبحانه أو الينا والاول باطل لاستحالة الانتفاع عليه عز وجل فثبت أنه انما خلقها لينتفع بها المحتاجون اليها واذا كان كذلك كان نفع المحتاج مطلوب الحصول أينما كان فان منع منه فانما هو يمنع منه لرجوع ضرره الى المحتاج اليه وذلك بأن ينهى الله عنه فثبت أن الاصل في المنافع الاباحة ✡ وقد احتج القائلون بأن الاصل المنع بمثل قوله تعالى (وقد فصل لكم ما حرم عليكم) وهذا خارج عن محل النزاع فان النزاع انما هو فيما لم ينص على حكمه أو حكم نوعه وأما ما قد فصله وبين حكمه فهو كما بينه بلا خلاف * واحتجوا أيضا بقوله تعالى (ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام) قالوا فاخبر الله سبحانه أن التحريم والتحليل ليس الينا وانما هو اليه فلا نعلم الحلال والحرام الا باذنه * ويجاب عن هذا بأن القائلين باصالة الاباحة لم يقولوا بذلك من جهة أنفسهم بل قالوه بالدليل الذى استدلوا به من كتاب الله وسنة رسوله كما تقدم فلا ترد هذه الآية عليهم ولا تعلق لها بمحل النزاع ✡ واستدل بعضهم بالحديث الصحيح الثابت في دواوين الاسلام عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات والمؤمنون وقافون عند الشبهات الحديث قال فأرشد صلى الله عليه وآله وسلم الى ترك ما بين الحلال والحرام ولم يجعل الاصل فيه أحدهما ولا يخفاك أن هذا الحديث لا يدل على مطلوبهم من أن الاصل المنع * فان استدل به القائلون بالوقف فيجاب عنه بان الله سبحانه قد بين حكم ما سكت عنه بانه حلال بما سبق من الادلة وليس المراد بقوله وبينهما أمور مشتبهات الا ما لم يدل الدليل على انه حلال طلق أو حرام واضح بل تنازعه أمران أحدهما يدل على الحاقه بالحلال والآخر يدل على الحاقه بالحرام كما يقع ذلك عند تعارض الادلة أما ما سكت الله عنه فهو مما عفا عنه كما تقدم في حديث سلمان وقد أوضحنا الكلام على هذا الحديث في رسالة مستقلة فليرجع اليها (١) ✡ واستدلوا أيضا بالحديث الصحيح وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام الحديث * ويجاب عنه بانه خارج عن محل النزاع لانه خاص بالاموال التى قد صارت مملوكة لمالكيها ولا خلاف في تحريمها على الغير وانما النزاع في الاعيان التى خلقها الله لعباده ولم تصر في ملك أحد منهم وذلك كالحيوانات التى لم ينص الله عز وجل على تحريمها لا بدليل عام ولا خاص وكالنباتات التى تنبتها الارض مما لم يدل دليل على تحريمها ولا كانت مما يضر مستعمله بل مما ينفعه

(المسئلة الثانية) اختلفوا في وجوب شكر المنعم عقلا فالمعتزلة ومن وافقهم أوجبوه بالعقل على من لم يبلغه الشرع وخالف في ذلك جمهور الاشعرية ومن وافقهم لانهم يقولون لا حكم للعقل كما تقدم تحقيقه * قالوا وعلى تقدير التسليم لحكم العقل فلا حكم للعقل بوجوب شكر المنعم فلا اثم في تركه على من لم تبلغه دعوة النبوية لانه لو وجب لوجب لفائدة واللازم باطل فالملزوم مثله * وتقرير الملازمة أنه لو وجب لا لفائدة لكان عبثا وهو قبيح فلا يجب عقلا ولا يجوز على الله سبحانه ايجاب ما كان عبثا ✡ وأما تقرير بطلان اللازم فلان الفائدة اما أن تكون لله تعالى أو تكون للعبد اما في الدنيا أو في الآخرة والكل باطل لان الله سبحانه متعال ولانه لا منفعة فيه للعبد في الدنيا لانه تعب ومشقة عليه ولا حظ للنفس فيه وما كان كذلك لا يكون له فائدة دنيوية واما انتفاع العبد به في الآخرة فلان امور الآخرة من الغيب الذى لا مجال للعقل فيه ✡ واجيب عن ذلك بمنع كونه لا فائدة للعبد فيه وسند هذا المنع بان فائدته للعبد في الدنيا هي دفع ضرر خوف العقاب وذلك للزوم الخطور على بال كل عاقل اذا

(١) وقد طبعناها وسميناها كشف الشبهات عن المشتبهات

عليه لما تقرر من وجوب حمل اللفظ على الشرعي ثم العرفي ثم اللغوى ويجاب عن الاول بما أشار اليه المولى سعد الدين حيث قال وهي أى الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الخطأ والصواب أى كل من الامرين أى الاحاديث والآثار المذكورة وان كانت من قبل الآحاد الا أنها متواترة من جهة المعنى والا لم تصلح للاستدلال على الاصول انتهى فان قلت هذا الجواب لا ينفع المصنف لاقتصاره على حديث واحد وهو آحاد قطعا لفظا ومعنى قلت يجوز أن يكون مقصوده التنبيه على الباقي وكانه قال الدليل هذا الحديث المروى بطرق كثيرة تفيد التواتر المعنوى لكنه ترك التصريح بذلك لشهرته وعن الثاني بما قرره أهل المعاني من أن أصل اذا هو الجزم بوقوع الشرط في اعتقاد المتكلم بخلاف ان وقد وقع التعبير باذا في بعض الروايات كما في رواية البخارى السابقة فيحمل عليها غيرها مما عبروا به بما لا يفيد الوقوع فان قلت حمل غيرها عليها ليس بأولى من العكس فلا بد من مرجح قلت المرجح ظهور ان مقصود النبي صلى الله عليه وسلم بهذا الكلام

رأى ما عليه من النعم المتجددة وقتا بعد وقت أن المنعم قد الزمه بالشكر كما يخطر على بال من أنعم عليه ملك من الملوك باصناف النعم أنه مطالب له بالشكر عليها ومنع الاشعرية لزوم الخطور الموجب للخوف فلا يتعين ☆ وأجيب عن هذا المنع بانه غير متوجه لان ماذكره القائلون بالوجوب هو منع فان أرادوا بهذا المنع لذلك المنع أن سنده لا يصلح للسندية فذلك منع مجرد للسند وهو غير مقبول وعلى التسليم فيقال وانه وان لم يتعين وجود الخوف فهو على خطر الوجود وبالشكر يندفع احتمال وجوده وهو فائدة جليلة * ثم جاء الاشعرية بمعارضة لماذكرته المعتزلة فقالوا ولو سلم فخوف العقاب على الترك معارض بخوف العقاب على الشكر اما لانه تصرف في ملك الغير بغير اذن المالك فان ما يتصرف به العبد من نفسه وغيرها ملك لله تعالى واما لانه كالاستهزاء وما مثله الا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم فتصدق عليه بلقمة فطفق يذكرها في المجامع وشكر عليها شكرا كثيرا مستمرا فان ذلك يعد استهزاء من الشاكر بالملك فكذا هنا بل اللقمة بالنسبة الى الملك وما يملكه اكثر مما انعم الله به على العبد بالنسبة الى الرب سبحانه وشكر العبد أقل قدرا في جنب الله من شكر الفقير للملك على الصفة المذكورة * ولا يخفاك ان هذه المعارضة الركيكة والتمثيل الواقع على غاية من السخف يندفعان بما قصه الله سبحانه علينا في الكتاب العزيز من تعظيم شأن ما أنعم به على عباده وكرر ذلك تكريرا كثيرا فان كان ذلك مطابقا للواقع سقط ما جاؤا به وان كان غير مطابق للواقع فهو التكذيب البحت والرد الصراح * ثم لا يخفى على احد ان النعمة التى وجب الشكر عليها هى على غاية العظمة عند الشاكر فان أولها وجوده ثم تكميل آلاته ثم افاضة النعم عليه على اختلاف أنواعها فكيف يكون شكره عليها استهزاء * وقد اعترض جماعة من المحققين على ماذكره الاشاعرة في هذه المسئلة منهم ابن الهمام في تحريره فقال ولقد طال رواج هذه الجملة على تهافتها يعنى جملة الاستدلال والاعتراض ☆ ثم ذكر ان حكم المعتزلة بتعلق الوجوب والحرمة بالفعل قبل البعثة تابع لعقلية ما في الفعل فاذا عقل فيه حسن يلزم بتركه ماهو فيه القبح كحسن شكر المنعم المستلزم تركه القبح الذى هو الكفران بالضرورة فقد أدرك العقل حكم الله الذى هو وجوب الشكر قطعا واذا ثبت الوجوب بلا مرد لم يبق لنا حاجة في تعيين فائدة بل نقطع بثبوتها في نفس الامر علم عينها أولا ولو منعوا يعنى الاشعرية اتصاف الشكر بالحسن واتصاف الكفران بالقبح لم تصر مسئلة على التنزل معنى والمفروض أنها مسئلة على التنزل ☆ ثم ذكر ان انفصال المعتزلة بدفع ضرر خوف العقاب انما يصح حاملا على العمل الذى يتحقق به الشكر وهو بعد العلم بوجوب الشكر بالطريق الموصلة اليه وهو محل النزاع ☆ ثم قال وأما معارضتهم بأنه يشبه الاستهزاء فيقضى منه العجب ☆ قال شارحه لغرابته وسخافته كيف و يلزم منه انسداد باب الشكر قبل البعثة وبعدها انتهى * ومن كان مطلعا على مؤلفات المعتزلة لا يخفى عليه أنهم انما ذكروا هذا الدليل للاستدلال به على وجوب النظر فقالوا من رأى النعم التى هو فيها دقيقها وجليلها وتواتر أنواعها خشى ان لها صانعا يحق له الشكر اذ وجوب شكر كل منعم ضرورى ومن خشى ذلك خاف ملاما على الاخلال وتبعه على الاخلال ضرر عاجل والنظر كاشف للحيرة دافع لذلك الخوف فمن أخل بالنظر حسن في العقل ذمه وهو معنى الوجوب فاذا نظر زال ذلك الضرر فيلزمه فائدة الامن من العقاب على التقديرين اما بأن يشكر واما بان يكشف له بالنظر أنه لا منعم فلا عقاب هذا حاصل كلامهم في الوجوب العقلى * وأما الوجوب الشرعى فلا نزاع فيه بينهم وقد صرح الكتاب العزيز بامر العباد بشكر ربهم وصرح أيضا بانه سبب في زيادة النعم والادلة القرآنية والادلة النبوية في هذا كثيرة جدا وحاصلها فوز الشاكر بخير الدنيا والآخرة وفقنا الله تعالى لشكر نعمه ودفع عنا جميع نقمه ﴿قال المؤلف﴾ رحمه الله والى هنا انتهى ما أردنا جمعه بقلم مؤلفه المفتقر الى نعم ربه الطالب منه مزيدها عليه ودوامها له محمد بن على بن محمد الشوكانى غفر الله ذنوبه وكان الفراغ منه يوم الاربعاء لعله الرابع من شهر محرم سنة ١٢٣١ والحمد لله أولا وآخرا والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه ﴿تم﴾

تعليم الامة الحكم الشرعى فلولا ان هذا الشرط ممكن الوقوع بل يقع بالفعل لما كان للاهتمام ببيان هذا الحكم فائدة معتد بها وذلك لا يجوز في حقه عليه الصلاة والسلام وامكان الوقوع واللاوقوع يستلزم اتحاد الحق اذ لو تعدد لما امكن الوقوع واتحاده يستلزم وقوع الخطأ بالفعل ضرورة اختلاف المجتهدين بالفعل في القضية الواحدة على وجوه كثيرة والكلام بعد موضع نظر اذ لم ينقطع الاحتمال الا ان يدعى انتفاؤه عادة في مثل ذلك وبهذا الجواب يجاب ايضا عما يقال ان قولكم اصل اذا الجزم بوقوع الشرط يدل على احتمال عدم وقوعه ومع الاحتمال لا قطع فليتامل هذا ولقائل أن يقول اى ضرورة الى دعوى القطع في هذه المسئلة والمسائل الاصولية قد تكون ظنية والله تعالى أعلم والحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله ماشاء الله لا قوة الا بالله وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

﴿تم﴾

يقول مصححه راجى عفو ربه رئيس لجنة التصحيح

الحمد لله الذى من بارشاد الفحول . الى منهاج حصول المأمول . فنالوا بتوفيقه منتهى السول والامل . وحازوا بتقريبه المسالك عليهم الجمع بين خلتى العلم والعمل . وصلاة وسلاما على سيدنا محمد المنخول المستصفى من نقابة أشراف قريش الذين حصلوا محصول المكارم ومنتخب الشيم . من جعل الله قوله وفعله أصلين يفزع اليهما خواص الناس . عند اختلاف الآراء . واحتدام الباس . لتميز هدى الله من وساوس الوسواس الخناس . وعلى آله وصحبه الذين لم يألوا جهدا في تشييد بناء الدين ووضع أركانه على أساس متين .

وبعد فان علم الاصول من أجل العلوم قدرا وارفعها شأنا . وأسماها منزلة . فانه الطريق لدرك مآخذ الحلال والحرام . والمرقاة لاستنباط الاحكام : من كتاب الله وسنة رسوله عليه السلام . والذريعة لفهم كلام المجتهدين الائمة الاعلام . هذا وان كتاب ارشاد الفحول . الى تحقيق الحق من علم الاصول لمؤلفه الحافظ الامام عز المسلمين والاسلام . الذى شاع صيته . وطار حتى ملأ الاقطار صاحب نيل الاوطار : شرح منتقى الاخبار . القاضى محمد بن على بن محمد الشوكانى المتوفي سنة ١٢٥٥ لم ينسج أحد من المؤلفين في هذا العلم على منواله لابعده ولا قبله . لما احتوى عليه من ادلة اهل الفن على اختلاف مشاربهم وتخليصه الحق من بين مخالب المتعصبين لمذاهبهم . غير طامح الا الى صريح الحق . ولا ملتفتا الا الى محض الصدق . مع جزالة عبارة . ورقة اشارة . وحسن ترتيب . وتنقيح وتهذيب .

وقد حلى هامشه بشرح العلامة الشهير الشيخ احمد بن قاسم العبادى الشافعى على شرح الامام الشيخ جلال الدين بن محمد بن احمد المحلى الشافعى على الورقات في الاصول لامام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجوينى الشافعى المتوفي سنة ٤٧٨

وكان تمام طبعهما . وكمال ينعهما على هذا الشكل الجميل بادارة الطباعة المنيرية لصاحبها ومديرها محمد منير الدمشقى على نفقة أفاضل التجار الشيخ محمد بن سالم بن نبهان واخيه احمد اصحاب المكتبة النبهانية بجاوه سورابايا . في غرة صفر من شهور سنة ١٣٤٧ هجرية والحمد لله رب العلمين . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين . آمين


تم

فهرست

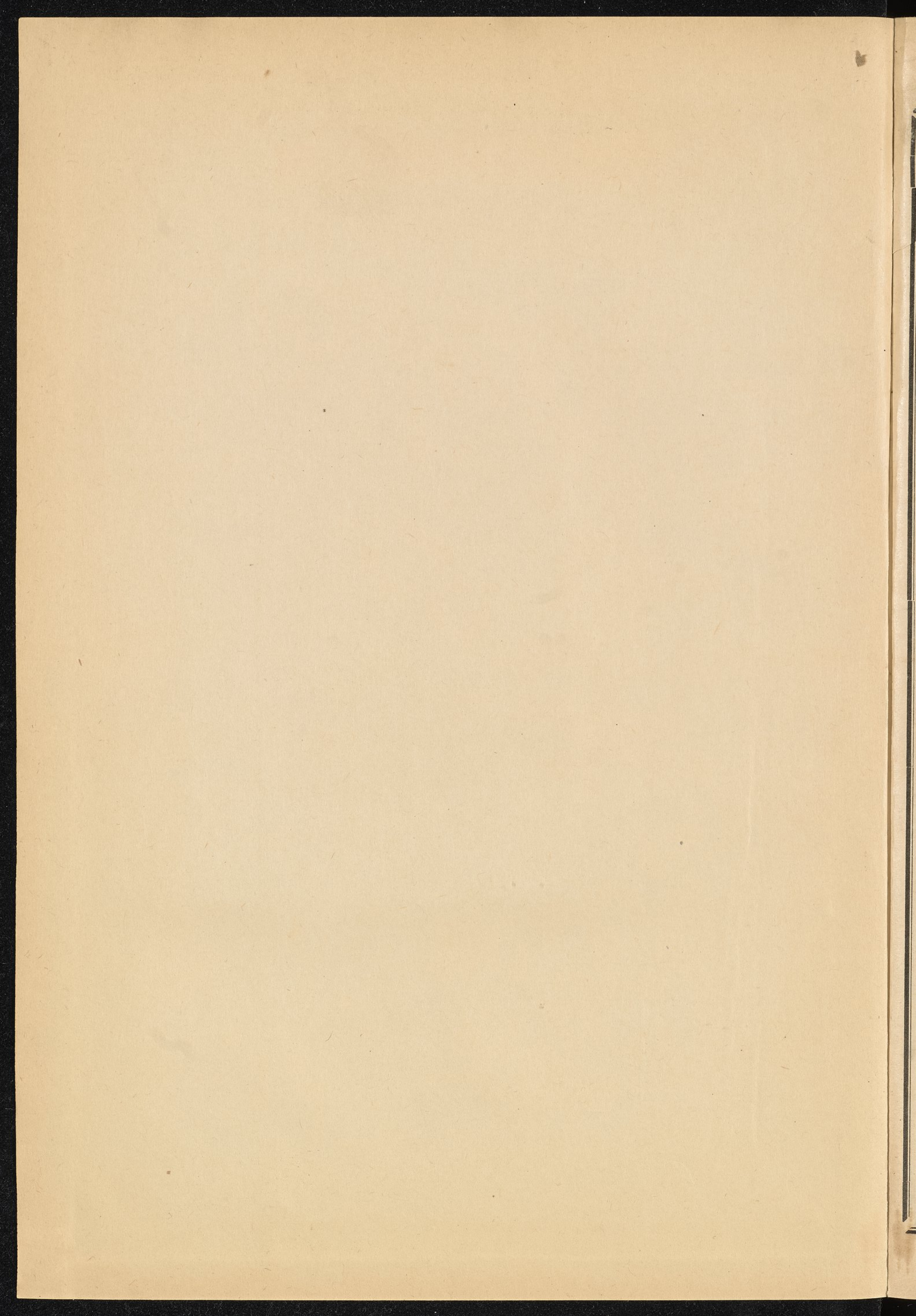
ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الاصول

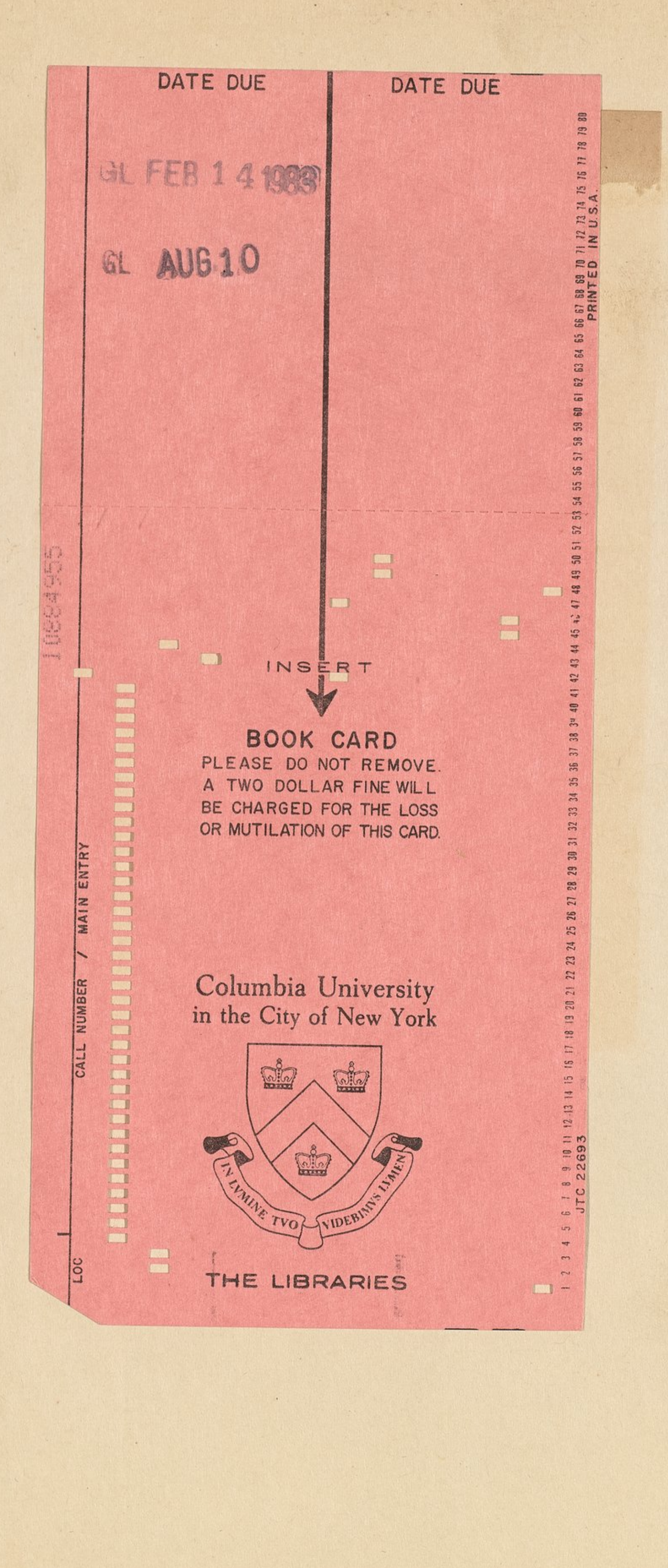
صحيفة

صحيفة

﴿ تم الفهرس ﴾






DATE DUE
DATE DUE
GL FEB 14 1983
GL AUG 10
INSERT
BOOK CARD
PLEASE DO NOT REMOVE.
A TWO DOLLAR FINE WILL
BE CHARGED FOR THE LOSS
OR MUTILATION OF THIS CARD.
Columbia University
in the City of New York
IN LVMINE TVO VIDEBIMVS LVMEN
THE LIBRARIES
CALL NUMBER / MAIN ENTRY
LOC
10084955
JTC 22693
PRINTED IN U.S.A.

